DIVERSIDAD EPISTÉMICA Y PENSAMIENTO CRÍTICO

JAVIER TOBAR
COMPILADOR

editorial UC
Universidad del Cauca

DIVERSIDAD
EPISTÉMICA
Y **PENSAMIENTO** CRÍTICO

DIVERSIDAD EPISTÉMICA Y PENSAMIENTO CRÍTICO

Sumak – Kawsay, ontología política
e interculturalidad

Edición y compilación a cargo de:
Javier Tobar

Editorial Universidad del Cauca
2019

Diversidad epistémica y pensamiento crítico / Francisco Jarauta, [... y otros]; ilustraciones Javier Lasso ; compilación y edición Javier Tobar. -- Popayán : Universidad del Cauca, 2019.

266 páginas ; 13 X 21 cm.

Incluye índice analítico.

1. Epistemología social 2. Pensamiento crítico 3. Estudios culturales. I. Jerauta Francisco, autor. II. Lasso, Javier, ilustrador. III. Tobar, Javier, compilador y editor. IV. Tít.

300.72 cd 22 ed.

A1633642

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Diversidad epistémica y pensamiento crítico.
Sumak – Kawsay, ontología política e interculturalidad
© Universidad del Cauca, 2019
© Compilador: Javier Tobar

Primera edición en español
Editorial Universidad del Cauca, julio de 2019
ISBN impreso: 978-958-732-359-7
ISBN digital: 978-958-732-360-3

Diseño editorial: Área de Desarrollo Editorial - Universidad del Cauca
Corrección de estilo: Natalia Cobo Paz, Laura M. Carvajal G.
Diagramación: Daían Alexa Muñoz De la Hoz
Diseño de carátula: Daían Alexa Muñoz De la Hoz
Imagen de carátula de la serie "Tejidos de la Tierra", técnica tierras sobre soporte de madera, del maestro Javier Lasso Mejia, 2018.
Editor General de Publicaciones: Mario Delgado-Noguera

Editorial Universidad del Cauca
Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14
Popayán, Colombia
Código Postal 190003
Teléfonos: (2) 8209800 Ext 1134 - 1135
http://www.unicauca.edu.co/editorial/

Licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 Colombia (CC BY-NC-ND 2.5 CO)

Impreso en Popayán, Colombia. Printed in Colombia

Contenido

Agradecimientos 9

A manera de introducción
Diversidad epistémica y cosmopolítica 11

Primera parte
Pensamiento crítico y desafíos
del mundo contemporáneo

Desafíos del mundo contemporáneo
Francisco Jarauta 25

Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra:
la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América
Arturo Escobar 41

De la crítica poscolonial a la crítica decolonial: similaridades
y diferencias entre las dos perspectivas
Ramón Grosfoguel 65

Trayectorias de un intelectual (post)colonial: Stuart Hall
Eduardo Restrepo 79

Deleuze y Guattari en la selva Lacandona, Zapatismo
en la metrópolis. Notas sobre la redefinición de la política
Alberto Arribas 111

Segunda parte
Sumak Kawsay y economías
para otro vivir

Sumak Kawsay desde una visión de una ontología política de la resistencia/re-existencia
Pablo Dávalos 135

La economía social y solidaria: hacia otra economía para otro vivir
José Luis Coraggio 167

Tercera parte
Ontologías, cosmopolíticas
e interculturalidad

Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales
Mario Blaser 197

La cosmopolítica como ampliación de la ecología
Juan Duchesne Winter 215

La comunidad alterada: cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad
José Luis Grosso 233

Índice analítico 249

Sobre los autores 259

Agradecimientos

Agradezco a la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca que contribuyó generosamente a la realización del Seminario Internacional de Pensamiento Contemporáneo que da origen al presente libro. Un especial reconocimiento a Katherine Gibson, Ramón Grosfoguel, Juan Duchesne Winter, José Luis Grosso, Alberto Arribas, Bruno Mazzoldi, Víctor Toledo, Arturo Escobar, Eduardo Restrepo, José Luis Coraggio, Mario Blaser y Pablo Dávalos, ya que sus conferencias abrieron espacios importantes de discusión y conversación en nuestra universidad. Mi profunda gratitud a los autores del libro. Mis agradecimientos al programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, a la editorial de la Universidad del Cauca y a todo su equipo de trabajo. De igual manera extiendo mis agradecimientos a Javier Lasso por facilitarnos sus valiosa obra y a Natalia Cobo por la corrección de estilo.

A manera de introducción
Diversidad epistémica y cosmopolítica

En las últimas cinco décadas, la epistemología y el saber disciplinar que hemos heredado de la modernidad ha sido objeto de múltiples cuestionamientos, toda vez que presenta serias limitaciones para comprender el contexto actual. Sensibles a esta realidad, las y los intelectuales de diferentes partes del mundo han producido todo un movimiento que busca respuestas y alternativas a los complejos desafíos económicos, políticos, culturales y éticos del presente. El resultado es un escenario epistemológico bastante heterogéneo que se activa permanentemente con diversas perspectivas que no solamente provienen del saber disciplinar o experto de los centros de investigación o de la universidad sino de otros lugares donde se han gestado y potenciado un sin número de prácticas de conocimientos que apelan tanto a la descontrucción, descolonización y desprovincialización del saber como a la transformación del mismo sistema universitario, que dicho sea de paso, es interpelado intensamente para que transforme sus prácticas y busque nuevas alternativas de trabajo más dialógicas e incluyentes.

En concordancia con este horizonte de trabajo, la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca, conjuntamente con el programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, organizaron el seminario titulado *Seminario Internacional de Pensamiento Contemporáneo*, con el que buscaban difundir y discutir algunas de las teorías o perspectivas emergentes del conocimiento. A dicho seminario fueron invitados importantes intelectuales que desde

diferentes posturas han contribuido al pensamiento crítico y a la diversidad epistémica. El presente texto es el resultado de dicho seminario que se realizó entre 2015 y 2016.

El libro recoge algunas de las intervenciones que hicieron los conferencistas y aportan elementos valiosos que nos invitan a descentrar la epistemología moderna, abrir el saber disciplinar hacia la diversidad epistémica, renovar el pensamiento crítico, y sobre todo, a repensar nuestras posturas, experiencias, retos, relaciones y lugares afectados por una profunda crisis social y ambiental.

El libro se estructura en tres partes. La primera parte, titulada 'Pensamiento crítico y desafíos del mundo contemporáneo' abre con dos textos muy sugerentes, en el primero de ellos, Francisco Jarauta presenta una lectura de la complejidad actual en la que pone sobre la mesa varios elementos que, en su conjunto, configuran los rasgos económicos, políticos y culturales de los escenarios de la mundialización, no sin advertir los desafíos y las urgencias que debemos asumir en la defensa de los bienes comunes y los derechos sociales. Como la mayoría de intervenciones del filósofo e historiador del arte español, su texto es una larga conversación en varias lenguas y una interpelación al pensamiento crítico y contemporáneo para que haga suyas las voces de nuevos sujetos y conceptos para la elaboración de nuevos acontecimientos políticos.

El segundo capítulo es de autoría del intelectual colombiano Arturo Escobar dedicado al pensamiento crítico latinoamericano en el que desarrolla principalmente dos argumentos. El primero consiste en pensar que el pensamiento crítico latinoamericano no está en crisis sino que hoy es totalmente heterogéneo y más dinámico que nunca. Argumenta que las contribuciones teórico-políticas para repensar nuestro continente se movilizan en los espacios tradicionales de la academia y las artes, pero sobre todo, se encuentran dinamizadas por las mingas de pensamiento de los pueblos indígenas, colectivos de los movimientos sociales, las asambleas de comunidades campesinas y negras, las movilizaciones de jóvenes, mujeres, ambientalistas y de las comunidades en resistencia, los cuales

cobran una importancia especial, ya que están avanzando hacia transiciones para enfrentar las graves crisis ecológicas y sociales que enfrentamos.

El segundo argumento de Escobar es que el pensamiento crítico latinoamericano actualmente se presenta como el entramado de tres grandes vertientes: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico y el pensamiento de la Tierra. De tal manera que en el texto nos ofrece un interesante y renovado panorama de la diversidad epistémica y del pensamiento crítico en Abya Yala/Afro/Latino/América.

A continuación el lector encuentra dos capítulos dedicados a la crítica poscolonial y decolonial. En primer lugar el capítulo de Ramón Grosfoguel profundiza en algunas similitudes y diferencias entre estas dos perspectivas. En su concepto no existe "la literatura postcolonial o la literatura decolonial", puesto que ambos campos son heterogéneos y hay muchas diferencias al interior de cada una:

> Realmente tiene que haber una multiplicidad de pensamientos y críticas decoloniales porque hay diferentes historias coloniales locales en el mundo, hay diferentes historias imperiales, hay diferentes epistemologías, hay diferentes geografías de la razón, hay diferentes espacios en el mundo desde los cuales se piensan estas cosas y, por lo tanto, es imposible poder hablar de un solo lenguaje o un lenguaje universal de la decolonización (p. 66).

Hechas estas aclaraciones, Grosfoguel profundiza en la genealogía de estas perspectivas, la diferencia teórica entre modernidad y colonialidad, los genocidios/epistemicidios contra los musulmanes y judíos en la conquista de Al-Ándalus, contra los africanos, indígenas en sus respectivos continentes y contra las mujeres en Europa, fenómenos que los vincula directamente con la epistemología moderna y el privilegio de los hombres occidentales sobre la producción de conocimiento. Frente a este proceso histórico y colonial insiste en la importancia que tiene hoy día la diversidad

epistémica para descentrar la epistemología occidental y descolonizar las estructuras de conocimiento racistas/sexistas de la modernidad:

> Cuando uno llama a la diversidad epistémica o a romper el universalismo y proponer un pluriversalismo, cuando uno está llamando a trascender la modernidad y propone la trans-modernidad, siempre se enfrenta con personas que interpretan que uno está diciendo que no se lea a los autores europeos. Eso no es lo que se está planteando. Lo que se propone no es un oscurantismo fundamentalista anti-europeo, lo que se propone es la diversidad epistémica. De lo que se está hablando es de descentrar el pensamiento de los hombres occidentales sin excluirlos y abrirse a otras geopolíticas y corpo-políticas del conocimiento (p. 77).

Seguidamente se encuentra el texto de Eduardo Restrepo que hace una interesante contribución sobre el recorrido del jamaiquino Stuart Hall. A lo largo del texto, el antropólogo colombiano nos aproxima a los diferentes momentos de la labor intelectual de Hall, desde sus primeras preocupaciones sobre la teorización materialista de la cultura, hasta sus importantes contribuciones a la teoría postcolonial. De este modo, Restrepo nos muestra la trayectoria de un pensador totalmente receptivo y crítico de la teoría social, sus lecturas de Gramsci, Foucault, Derrida, Said, y cómo su obra se encuentra influenciada y abierta a diferentes perspectivas del conocimiento, como el feminismo o el posestructuralismo. Es importante resaltar que el autor hace un especial énfasis en la cuestión poscolonial. A la vez que señala las principales contribuciones de Hall, interpela algunas lecturas que se han hecho al respecto.

Finalmente, esta parte termina con el capítulo de Alberto Arribas, donde realiza una interesante reflexión sobre una red de defensa de los derechos de los y las migrantes en España, quienes están inmersos en un proceso de reflexión y experimentación colectivo para reinventar sus prácticas políticas o, dicho de otro modo, en la búsqueda de hacer 'otra política'.

Arribas nos presenta una sugerente conversación sobre cómo los activistas españoles construyen sus imágenes y narrativas de lo político, los movimientos sociales y la precariedad, no sin entrar en diálogo con diferentes formas del pensamiento:

> no estábamos en la academia, estábamos *en movimiento*, y desde ahí establecíamos con los textos una relación indisciplinada, heterodoxa, no escolástica. "Nunca hay que preguntar qué quiere decir un libro [proponían Deleuze y Guattari] tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades" (2004: 10). Y así leíamos al interior de estas redes; cada discusión estaba encarnada en nuestras prácticas, no había separación entre los saberes que nos preocupaban y nuestra vida, y en ese sentido las fronteras disciplinarias no nos interesaban demasiado. Intentábamos poner en diálogo saberes producidos desde localizaciones muy distintas: el zapatismo, los feminismos del norte y del sur, el movimiento de movimientos, la filosofía deseante del post-estructuralismo francés, las propuestas de la autonomía italiana, o la multitud de experiencias de pensamiento en resistencia que nos llegaban desde muchas geografías. Esa mixtura era una característica central de nuestra manera de leer; devorábamos todo aquello que nos ayudara a pensar lo que nos pasaba de manera más compleja, y sobre todo, lo que nos servía para luchar y vivir de manera en nuestra opinión– más creativa y potente. No se trataba de trazar equivalencias ni de buscar síntesis abstractas entre esos mundos; lo que nos motivaba era asumir el desafío de pensar y aprender desde y con esas diferentes diferencias para empujar nuestro pensamiento y nuestras prácticas hacia lugares (epistémicos y políticos) donde no habríamos podido llegar de otro modo (p. 124-125).

El texto de Arribas da cuenta de un diálogo epistémico e intercultural en el que están en juego diferentes formas del saber/sentir y saber/hacer, como el zapatismo, los feminismos del norte y del sur y los filósofos como Deleuze, Guattari, Negri, Foucault, entre otros. Todo ello como un tejido de pensamiento intercultural que reflexionaba sobre investigación militante, la producción colectiva de conocimiento y comunidades epistémicas en relación con la acción política, entre tanto su búsqueda es "'pensar, vivir, experimentar y combatir de otro modo' (Guattari y Negri 1999: 75)" (p. 125).

Después de este apartado que nos plantea un horizonte muy amplio del pensamiento crítico y de la diversidad epistémica, el libro continúa con la segunda parte denominada '*Sumak Kawsay,* economías para otro vivir', que inicia con el texto del ecuatoriano Pablo Dávalos. El texto se inscribe en lo que Dávalos llama 'filosofía política de la resistencia' y profundiza varios aspectos de la noción andina de *Sumak Kawsay* no sin hacer una fuerte crítica al desarrollo económico y las violentas consecuencias que ha tenido la modernización y el neoliberalismo en el pensamiento político, social, económico, y en la vida general de los pueblos de América latina. Desde la perspectiva de la diversidad epistémica es fundamental señalar, como lo hace Dávalos, que la noción de *Sumak Kawsay* nace en los pueblos indígenas de los Andes pero su potencial transformador se ha expandido a otros contextos como una alternativa de imaginar otro 'Ser social' para superar la exclusión, el racismo, la opresión, la violencia capitalista y moderna:

> la noción del *Sumak Kawsay*, es potente para ayudarnos a deconstruir la noción de desarrollo y crecimiento económico, pero es más potente aún para abrir un espacio en el cual puedan converger las luchas contra el patriarcado, la defensa de la naturaleza, la separación del género del sexo biológico, etc. (p. 137).

Según Dávalos, si bien en los últimos años emergieron perspectivas críticas al discurso del desarrollo como el postdesarrollo y el decrecimiento económico, la noción del *Sumak Kawsay* incorpora una nueva dimensión: la de la alteridad y, por ende "es el recurso teórico más importante para comprender de mejor manera las sociedades plurales, diversas y complejas, y que contienen en su interior tanto comportamientos modernos cuanto no-modernos y que coexisten en contradicción y lucha permanente" (p. 147). De tal manera que el economista ecuatoriano nos ofrece una lectura de *Sumak Kawsay* en diálogo con otros conceptos como el de alteridad y exterioridad que están asociados a perspectivas filosóficas emergentes como la propuesta por Emmanuel Lévinas u otras nociones como la de complejidad que han sido trabajadas por científicos como Edgar Morin.

En esta misma dirección y de manera complementaria, el reconocido economista argentino José Luis Coraggio a la vez que plantea una lectura crítica de la doctrina neoliberal, señala, la urgente necesidad de potenciar las fuerzas contrarrestantes y desarrollar proyectos plausibles y factibles impulsados por los sujetos constructores. En esta perspectiva, intenta ilustrar particularmente que la economía social y solidaria tiene

> la potencia para constituirse en un programa de acción para esa transformación, lo que supone trabajar desde el sistema económico vigente y su modelo hegemónico, con un mismo lineamiento ético desde los escenarios locales a los sistémicos, incorporándose a las propuestas con pretensión de superar al capitalismo y, más allá, a las estructuras de la modernidad (p. 178-179).

En la perspectiva de Coraggio, para contrarrestar y superar las graves consecuencias destructivas del neoliberalismo se requiere tanto cambiar el sistema de representaciones, de nociones y conceptos, con los cuales se ha construido lo que entendemos por economía, como construir 'otra economía'.

Finalmente, la tercera parte del libro denominada 'Ontologías, cosmopolíticas e interculturalidad' articula tres importantes contribuciones que cuestionan el antropocentrismo moderno y al mismo tiempo hacen varios planteamientos para ampliar la comprensión de relaciones interhumanas, humanas y no humanas en el contexto actual.

Abre Mario Blaser con una innovadora reflexión sobre los 'conflictos ontológicos', concepto que ha sido abordado extensamente por el antropólogo argentino para ampliar la lectura de lo que comúnmente se conoce como conflictos medioambientales y de los cuales se ocupa la ecología política. Frente a esta perspectiva, Blaser plantea a la ontología política como un campo que implica al mismo tiempo una sensibilidad política, una problemática y una modalidad de análisis crítico. La sensibilidad política se puede describir "como un compromiso con el pluriverso, o lo que es lo mismo, un compromiso con sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante" (p. 210). La problemática se refiere a "las dinámicas por medio de las cuales estos mundos u ontologías se enactúan a sí mismos en el proceso en que se relacionan, interfieren y mezclan unos con otros" (p. 211), de tal manera que el análisis crítico de la ontología política se distingue de otras modalidades "en que no se preocupa por una supuesta realidad externa e independiente (que deba ser descubierta o develada con precisión), más bien la preocupación es con el tipo de realidades que se generan a través de distintas prácticas, incluidas la propia práctica analítica" (p. 211). Posteriormente propone varios puntos para el desarrollo de una ontología política de los conflictos ambientales.

En esta perspectiva de trabajo el profesor Juan Duchesne Winter parte de un texto del pueblo yekuana que actualmente habita en alto Orinoco de Venezuela y las fronteras con el Brasil llamado Watunna. En primer lugar hace un fuerte cuestionamiento al extractivismo en América latina que ha desestabilizado los tejidos de vida en todo el planeta:

> La faena delirante de extracción de hidrocarburos, la minería destructiva de fuentes de agua y de alimentos, las agroindustrias como el aceite de palma, la soja, concebidas como minería, la consecuente intoxicación generalizada de tierras, ríos, mares y el exterminio de la diversidad de cosechas mediante siembras transgénicas. Todo ello redundará, según ya ha demostrado la ciencia, en la desestabilización y aniquilación de la biosfera, en la ruptura irreversible de la delicada retícula de la vida en el planeta (p. 217).

El antropocentrismo moderno o lo que se llama actualmente el antropoceno y las políticas de 'naturaleza' que sustentan los proyectos extractivistas hoy liderados por las grandes multinacionales y los Estados, ha reducido los sistemas de vida "a una tierra de extracción donde el humano se concibe como el actor único frente a la multitud de entes supuestamente pasivos llamados naturaleza, que yacerían inermes, a su disposición" (p. 217).

Millones de seres vivos y especies en el planeta mueren, desaparecen por procesos centrados en torno a la actividad de los seres humanos. Frente a esta empresa, sostiene Duchesne Winter, se activan enfoques alternativos que proponen sustituir al antropocentrismo moderno por una cosmopolítica que propende por una política transhomínida, interespecies que disemina las fronteras entre la naturaleza y la cultura tal como se estructuró con la epistemología y ontología moderna, toda vez que

> la cosmopolítica propone que las sociedades y culturas incluida la moderna occidental, son subconjuntos de colectividades naturales y que no hay tal cosa como sociedades o culturas exclusivamente humanas, sino colectividades mixtas, híbridas, en las que animales, plantas, microorganismos, minerales, entidades químicas, biológicas, atmosféricas, astronómicas, artefactos

> humanos, sistemas de signos y lenguajes, personas humanas, ideas, conceptos y afectos interactúan en un mismo plano de agencia, si bien respondiendo a las reglas autónomas e irreductibles entre sí. Esta ontología cósmica recibe el sufijo de política y por eso se llama cosmopolítica (p. 221-222).

Según Duchesne, el senti/pensar los pueblos amerindios de la Amazonía, la Orinoquía y los Andes ha contribuido enormemente al desarrollo de este tipo perspectivas, lo cual ha sido registrado de distinta manera en obras como la Pierre Clastres, Levis Strauss, Guilles Deleuze, Viveiros de Castro y Descola quienes han reconocido la gran influencia del pensamiento amerindio en sus teorías. Al respecto señala:

> el giro más importante que el pensamiento amerindio le ofrece al pensamiento cosmopolítico contemporáneo, es su perspectiva decididamente antropogénica. El pensamiento amerindio no es antropocéntrico, pero no por eso deja de insistir en prácticas muy intensas de humanización por la vía del reconocimiento de la perspectiva humana, sí, mas desde una posición potencial, universal, asumible por múltiples entes humanos y no humanos, orgánicos y no orgánicos, materiales e inmateriales (p. 226).

Esta sesión del libro cierra con la intervención de José Luis Grosso, quien ofrece una lectura de la noción de *comunidad,* que actualmente es bastante discutida y resignificada. Precisamente Grosso propone elementos muy sugerentes para repensar dicho concepto en este caso vinculado a las nociones de *hospitalidad* y *exterioridad*, este último ya abordado por Pablo Dávalos desde la perspectiva de Lévinas, por su parte, Grosso pone en escena otras voces que permiten ampliar la conversación: Bajtin, Derrida, Nancy y Kush.

Un primer planteamiento es que la comunidad no está circunscrita ni sociológicamente ni antropocéntricamente "porque allí intervienen, en esas *socialidades comunitarias*, seres no humanos, los muertos junto con los vivos, cerros,

piedras, agua" (p. 236). Por lo tanto nos habla de comunidades abiertas y extensas, lo cual nos conduce a repensar lo político. Avanzar hacía una cosmpolítica como lo habían planteado Blaser y Duchesne o pensar en una política otra, una *política de hospitalidad* que no consiste en "recibir en un Sí-Mismo" sino

> salir al encuentro, un reconstelar el mundo habitado en la red de relaciones, un reconstelar permanentemente, sumando en ella, abriendo en ella, otros lugares de enunciación, otros lugares de relación, que *invierten la hospitalidad*. No es una hospitalidad hacia adentro, es *una hospitalidad que, para recibir y para acoger, sale al encuentro*, y considera al otro en su diversidad y en su novedad (p. 239).

Pero esta *política de hospitalidad* no es antropocéntrica como la idea de comunidad desarrollada por la sociología y antropología, sino que parte y una "intuición relacional" que acoge a diversas comunidades de seres, diversos cuerpos como lo sostuviera Jean-Luc Nancy:

> Cuerpos humanos y cuerpos no-humanos: nosotros estamos permanentemente en el trato cotidiano, no podemos vivir sin él, somos eso, estamos ahí, estamos en una relación permanente con cuerpos, cuerpos humanos y cuerpos no humanos. Esos cuerpos son la trascendencia cósmica de cualquier sociología, de cualquier antropocentrismo, y de cualquier racionalismo reductor (p. 245).

Este carácter relacional de la *comunidad* y de la *hospitalidad*, es también material por eso exige una

> economía abierta a los otros, de una economía repensada, constituye una economía que considera eso que llamamos metáfora, eso que llamamos poesía, mera, primaria e inmensa experiencia: otra manera de pensar, otra manera de conocer, otra manera de vivir, otra manera de morir (p. 246).

De adelante hacia atrás o de atrás hacia adelante o como quiera el lector al adentrarse en las páginas que componen nuestros autores entrará también en conversación con múltiples perspectivas, narrativas, senti-pensamientos de un sinnúmero de mujeres y hombres; vivos o muertos de distintos lugares del mundo, que han luchado por vencer la precariedad, la colonización, la violencia, la muerte de sus pueblos y de los seres con quienes conviven. Por eso en una época de lo intolerable, de la catástrofe, lo que acoge y aviva este libro son esas voces que se entreveran, intensifican y resuenan de distinta manera en otras, no sin un clamor, un llamado a la esperanza, a la construcción de microutopías, de maneras de vivir distintas, a tejer nuevas relaciones, otras maneras de estar juntos entre nosotros y con todos los seres vivos a partir de un nuevo constructo cosmopolítico.

Javier Tobar

PRIMERA PARTE

Pensamiento crítico y desafíos del mundo contemporáneo

Desafíos del mundo contemporáneo[1]

Francisco Jarauta

Escenarios de la mundialización

Pocas épocas como la nuestra se han visto dificultadas para pensar su futuro. Una serie de cambios profundos, que tienen en la caída del muro de Berlín, la disolución de la URSS y la crisis de los llamados socialismos reales y su referencia simbólica, han ido produciendo la relativización de los modelos con los que la tradición moderna había interpretado y explicado su experiencia, orientándola hacia lo que hegelianamente constituía el horizonte de su historia. Lo que apenas hace unas décadas se presentaba como prometedor horizonte e inicio de una era dominada por los efectos de una ciencia y tecnología poderosas –recordemos la euforia que se derivó de ciertos informes que sobre el año 2000 institutos dedicados al análisis de tendencias publicitaban– resulta ahora dificultad, incertidumbre, impotencia incluso, derivadas de un escenario en el que los hechos se resisten no solo a ser interpretados, sino que se muestran cada vez más con una inusitada violencia. Y por referirnos a hechos más próximos, basta recordar cómo lo que en principio fue recibido con entusiasmo –sería suficiente volver a leer los comentarios políticos con los que algunos acogieron la crisis de 1989 y el derrumbe de los socialismos

1 Una versión de este texto es: "Mundialización y conflictos civilizatorios." En: José Sánchez y José Gómez (Coord.) *Prácticas artísticas y políticas culturales. Algunas propuestas desde la Universidad*, pp 11-20. Murcia: Universidad de Murcia.

europeos, anunciando un triunfante 'ya hemos llegado' o aquel otro 'la historia nos ha dado la razón'–, se tercia ahora de pesimismo o de un incómodo ser espectadores de unos hechos bien ajenos a las previsiones edificantes de ciertos pensadores sociales.

Bien es cierto que las lecturas sobre esta nueva situación no coinciden y la posibilidad de aventurar prognosis sobre el futuro de la humanidad no por ello ha dejado de ser para algunos un ejercicio fácil y hasta prometedor. Coincidiendo con la crisis de 1989 aparecía el ensayo de Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (2012), cuya tesis era que con la caída del fascismo y del comunismo ya no quedaba oponente ideológico alguno al capitalismo liberal y que, por lo tanto, la guerra de ideas había terminado. Para Fukuyama, estos acontecimientos anunciaban 'el fin de la Historia', una época en la que los diferentes procesos sociales, ideológicos, culturales, quedarían subsumidos por un consejo generalizado en torno al capitalismo liberal occidental.

Dejar de lado que la creencia en que la historia podría llegar a su término, o que ya lo ha hecho, constituye una variación filosófica sobre un tema judeocristiano, lo que aquí nos importa es la interpretación de los hechos propuesta por el estudioso americano. Remitiéndose a una vieja idea de Hegel –el propósito de la Historia era la realización de la libertad humana– Francis Fukuyama no ve dificultad alguna para hacer coincidir una serie de hechos como los que giran en torno a la crisis de 1989, como la citada consecución de un destino moral, ejemplificado ahora en la democracia liberal, que se revela para nosotros como el verdadero 'significado de la Historia'. Esta adquiere solo ahora su verdadero sentido, el de la realización racional de la libertad y de la esencia humana.

En claves distintas y desde presupuestos diferentes este mismo problema había sido planteado años antes por Herbert Marcuse en su desesperanzado *One Dimensional Man* (2008) y más recientemente por Daniel Bell en su no menos famoso ensayo *The End of Ideology* (2000). En el primer caso, Marcuse denunciaba la fatiga de un sujeto que, renunciando

al horizonte utópico de la modernidad, hacía coincidir sus intereses con aquellas formas de vida que la sociedad capitalista avanzada había creado, remitiendo al espacio de una conciencia desdichada las formas de emancipación y cosmopolitismo que había organizado el proyecto moderno de la ilustración. Daniel Bell, más próximo a los hechos, advertía sobre la pérdida revolucionaria de la ideología del proletariado, al aceptar este las compensaciones del Estado de bienestar, una vez que los procesos de transformación social habían generado una nueva estructura social propia del capitalismo avanzado. Una política reformista, abierta a los diferentes nuevos tipos de complejidad económica, social, cultural, etcétera, era el único y eficaz método para una historia que había abandonado por imposibles otros horizontes. Y si Bell lamentaba, por una parte, la pérdida del entusiasmo utópico, se consolaba, por otra, con los nuevos y múltiples beneficios, especialmente los que se derivaban de la nueva gran homologación social.

De estas tesis de Daniel Bell, desarrolladas más tarde en numerosos escritos suyos, atentos a la deriva de un tipo de complejidad específica de la por él llamada *postindustrial society*, es deudora, sin duda, la interpretación de Fukuyama. No importa si la situación real de la humanidad sea bien ajena y distante del ideal no solo de la democracia liberal sino y sobre todo del bienestar disfrutado por las sociedades que se amparan de tal democracia. Solo una mirada que elige como centro y horizonte su propio mundo, puede prescindir de los hechos que la rodean, por dramáticos que resulten. Clifford Geertz y otros han establecido los límites de esta mirada.

Frente a esta universal globalización y casi como denuncia del ocultamiento de la historia real, se presenta el ensayo *The Clash of Civilizations* de Samuel P. Huntington (2011). Su intención era intervenir en el debate politológico que arrastra lecturas contrapuestas sobre el futuro de la humanidad. Si, por una parte, hay quien sostiene el fin de la historia y la gran globalización de los procesos sociales bajo el modelo de la democracia liberal propia de las sociedades postindustriales, por otra, *after the facts* dirá Huntington, es necesario priorizar el análisis de una serie de

hechos que definen la situación del mundo en los últimos años. El retorno a la tradicional rivalidad entre los Estados nacionales o incluso su crisis, causada por tendencias hacia el tribalismo y la particularización, adquieren hoy unas dimensiones nuevas que modifican el comportamiento tradicional de los conflictos políticos. Para Huntington

> la principal fuente de conflictos en este nuevo mundo no será ya ni ideológica ni económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente de conflictos predominante será de carácter cultural. El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas de fractura entre las diversas civilizaciones serán las líneas de frente del futuro (2001: 125).

Las razones en las que se apoya la tesis de Huntington son, entre otras, las siguientes: el creciente papel que juega la conciencia cultural en los procesos de identificación social; el cambio en el sistema de relaciones internacionales, históricamente dominadas por países occidentales, hegemonía ahora problematizada desde instancias políticas y culturales diferentes; el posible desarrollo de instituciones internacionales políticas, económicas o militares estables al interior de cada una de las civilizaciones; una probable y peligrosa escalada militar a resultas de una polarización y enfrentamiento entre las diferentes civilizaciones; la concentración de conflictos en torno a un eje sobre el que girará toda la política internacional y que no es otro que el de 'Occidente y el resto del mundo'.

Este conjunto de observaciones pone sobre la mesa elementos que, en su conjunto, señalan las líneas de nuevos conflictos de resistencia al proyecto de la gran homologación, sugerida por los defensores de la tesis acerca del 'fin de la Historia'. Habría que recordar aquí cómo Daniel Bell, fiel a sus anteriores análisis, ha polemizado abiertamente sea con el diagnóstico sea con el alcance de las posibles implicaciones estratégicas del análisis de Huntington. Para Bell queda claro que esa zona de riesgos descrita por *The Clash of Civilizations* se debe entender restringida al conflicto entre culturas y que no necesariamente debe trasladarse a lo político; este tiene otra

lógica y responde a otras conveniencias. Sin embargo, lo que al parecer no entiende Bell es que, tras esta simplificación, opera uno de los clásicos hábitos epistemológicos del funcionamiento social, incapaz de integrar en procesos más complejos los diferentes órdenes de una situación internacional que, tras la caída del muro de Berlín, el colapso del Imperio soviético y la crisis en general del llamado socialismo real, parecen ser capítulos de una historia ya resuelta, solo que a la espera de una próxima resolución.

Lo que nos interesa, por el contrario, del análisis de Samuel P. Huntington es su adscripción a una línea de crítica del proyecto universalista occidental que no por casualidad adquiere una creciente importancia política y social a lo largo de los años ochenta y principio de esta década. La crisis del socialismo ha arrastrado también consigo la promesa de una emancipación universal, que debe ser ahora pensada desde parámetros nuevos. De alguna manera el proyecto marxista se inscribía en un horizonte universal, válido para todo proyecto emancipatorio. No resulta difícil reconocer cómo todas las ideologías internacionalistas son, en el fondo, variantes del *pattern* universalista de matriz liberal. En su origen está la idea de la unificación del género humano por vía económica, que no es más que una variante de la unificación de la humanidad por vía cultural y ética, tal como había sido propuesta por la Ilustración, de la Revolución Francesa a Kant.

A la crisis de estos proyectos le acompaña la emergencia de una serie de latencias de la dinámica cultural, económica y social. Estas zonas de latencia recorren todas aquellas áreas del planeta que se consideran excluidas de los beneficios del sistema capitalista mundial. Esta crítica no es solo intelectual, sino que se organiza como una crítica militante que considera el proyecto universalista como un proyecto etnocéntrico, construido para un sujeto cultural fuertemente homogéneo de matriz europeo-occidental.

A esta crítica del universalismo occidental se añade un elemento todavía más preocupante, como el retorno del *pathos* comunitario de las culturas, que no se limita a denunciar el

carácter ontológico de las culturas hegemónicas, sino que defiende la necesidad de rescribir la propia historia, al margen de cómo Occidente ha entendido la historia de la humanidad. La afirmación y desarrollo de este *pathos* señala hoy en día uno de los ejes de conflicto y colisión más importantes en el análisis de Huntington. A lo que habría que añadir un nuevo hecho: resulta curioso observar cómo en la época en la que el proceso de internacionalización del capital es máximo y la universalización del modelo capitalista liberal se proyecta a escala planetaria, al mismo tiempo y coincidiendo con las múltiples zonas de resistencia a la tan comentada globalización, surge una lógica de los derechos, ya no ligada a la dinámica de la promoción individual, como había acontecido en los sesenta, sino una lógica de los derechos de los grupos. De los colectivos, de las etnias, que asumen cada vez más connotaciones culturalmente homogéneas. Crece así un nuevo mapa que, en la medida en que se afirma, genera oposiciones y conflictos, cuyo alcance hoy puede considerarse imprevisible. Sea cual sea el posible grado de diálogo o polarización entre las dos tendencias –piénsese por ejemplo en el aumento de formas de intolerancia, racismo, xenofobia, etcétera, generalizados en Europa y otras partes del mundo, sin olvidar tampoco el capítulo de los integrismos en sus diferentes manifestaciones–, lo que sí es cierto es que nos enfrentamos a una nueva situación política y culturalmente entendida.

Charles Taylor, en su ensayo *The Malaise of Modernity* (1991), ha suscitado el multiculturalismo como el problema central de nuestra época. Queramos o no, el futuro será mestizo, y se precisan nuevas formas de tolerancias y comunicación. En una sociedad moderna ya no es posible ni deseable una homogeneidad global; es necesario, junto al reconocimiento y defensa de la universalidad –cada vez más abstracta–, un reconocimiento de las diferencias, de la identidad cultural de cada grupo y colectivo. Es un difícil trabajo al que necesariamente debe remitirse la ética contemporánea, necesitada de un concepto más radical del Otro. Ha sido el mismo Charles Taylor el que en uno de sus últimos trabajos, *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (1994), ha analizado las posibles vías de un trabajo que transcienda el

espacio de la crítica y desemboque en procesos operativos. El respeto y reconocimiento del Otro pasa por legislaciones que legitimen de partida una situación de *facto* y la amparen posibilitando dinámicas abiertas y de integración. La defensa que Taylor hace de una comunidad liberal de grandes dimensiones puede ser la idea que regule el proyecto de una historia abierta a construir, cuyo sujeto será el resultado de un proceso complejo de interrelaciones culturales y políticas. Sobre la dificultad de este proceso sería útil un análisis más detenido de lo que ha venido a llamarse el *The Liberal-Comunitarian Debate* y en el que han participado pensadores sociales como Habermas, A. Macintyre, R. Dworkin, entre otros, sin embargo este análisis resultaría excesivo para estas páginas.

Pero sí sería un olvido imperdonable no traer a reflexión, a caballo entre los problemas del multiculturalismo y los conflictos de la sociedad contemporánea, un nuevo factor, cuya importancia y carácter decisivo, en cuanto a los problemas arriba comentados, resulta indiscutible. Me refiero al factor demográfico y migratorio. Una serie de trabajos e informes sobre este problema no hacen más que insistir en la absoluta gravedad que acompaña el desarrollo de este factor. La Organización Mundial de la Salud y el Fondo de Población de las Naciones Unidas calculan que los aproximadamente 7300 millones de personas que habitan hoy el planeta se transformarán en 9000 hacia el año 2025, para llegar a un número entre 10 000 y 14 000 millones en 2050. Este aumento espectacular de la población, como todos sabemos, no acaece de forma regular en todo el planeta. De hecho, el 95 % del aumento previsto se dará en los lugares más pobres de la tierra: en India, China, América Central y África. Algunas zonas del globo se están transformando en sociedades adolescentes (el 60 % de la población en Kenia tiene menos de quince años), mientras que otras acusan un profundo envejecimiento (el 20 % de la población sueca tiene más de sesenta años). Sumando este desequilibrio demográfico al ya existente económico y social, asistimos hoy a la aparición de una vasta falla demográfico-tecnológica que divide profundamente el planeta. El mayor reto al que se enfrenta hoy la sociedad global es el de evitar que esta falla estalle en una crisis que conmueva al mundo. Paul Kennedy, en su ya célebre ensayo

Preparing for the 21st Century (1993), ha dejado claro que "el inminente diluvio de gente ahogará todos los demás problemas del siglo XXI", haciendo no solo necesario sino rigurosamente urgente una reflexión que derive en políticas capaces de decidir sobre un cambio en las prioridades culturales, pero esto solo resultará probable si contamos con la visión global y la voluntad necesaria para articular principios universales más amplios. Por ahora, son otros los intereses y la primacía de los problemas internos de las democracias occidentales –piénsese en los que se refieren al desempleo, mantenimiento del nivel de bienestar, etcétera– se orientan en otra dirección. Pero resulta absolutamente urgente promover políticas responsables que impidan llegar a situaciones límite e irreparables. Henry Kendall afirma que "si no estabilizamos la población con justicia, humanidad y compasión, la naturaleza acabará con nosotros y lo hará brutalmente y sin piedad". Y entonces será difícil tener esperanza.La consideración de estos riesgos últimos no debe restar importancia a otras dinámicas inevitables que la situación actual ya está generando, como son los fuertes movimientos migratorios de estas últimas décadas y cuyo futuro, por las razones que se han ido anotando, es todavía complejo. Hoy por hoy resulta uno de los elementos decisivos a la hora de plantear los problemas de la multiculturalidad. Por una parte, las razones que humanamente fuerzan a masas de población a abandonar sus países de origen en busca de formas de subsistencia; por otra, la dificultad de las sociedades receptoras para arbitrar políticas tolerantes y solidarias, sin caer en un tratamiento profiláctico o policial de la migración. M. Walzer, en su *Exodus and Revolution* (1986), señala lo inevitable y dramático que puede resultar una alternativa de tal tipo a sociedades que tienen que elegir entre la muerte por hambre o la emigración. Y Hans Magnus Enzensberger, teniendo como campo de análisis el caso alemán, ha realizado en las páginas de *La gran migración* (2002) una de las meditaciones éticas más radicales sobre los tiempos que están ya ahí. Una compleja máquina de derechos, diferencias, identidades, comportamientos, exclusiones y violencias, que entra en acción tan pronto el proceso de la emigración se desencadena, alterando el confortable y defendido castillo del bienestar y la identidad.

Bien es cierto que el terror de las cifras no tiene ojos y que ni las estadísticas ni los informes más dramáticos deciden la modificación necesaria de las prioridades y las políticas. A veces, se tiene la impresión de que determinados problemas son interpretados como si de una fatalidad se tratase, mitad destino, mitad impotencia, ante los que solo queda la resignación, renunciando a aquello que nos hace humanos, a la dignidad de la razón y la conciencia, lugares desde los que afrontar la historia de la humanidad, para que esta no sea el escenario de la abdicación y la muerte. Otras, son los hechos que, transformados en evidencia, convierten la realidad en insufrible, llevando a la humanidad a buscar más allá y contra los hechos un nuevo horizonte, otra cultura. El conflicto entre estas interpretaciones puede decidir la suerte de una historia próxima.

Una historia que se ve atravesada por una nueva frontera que divide a la humanidad en dos mundos cada vez más distantes entre sí. El viejo sueño de la unificación alemana –la Historia había sido pensada como la realización de la libertad y la dignidad humanas– corre el riesgo hoy de ser un 'sueño soñado'. Los hechos se obstinan en probar que la tendencia se orienta en otro sentido que el de aquella razón edificante. No sé si es tarea de la crítica o del corazón hacer frente a esta ilegítima escisión, precisamente cuando las mediaciones clásicas, la política incluida, deciden sobre otras prioridades y objetivos. Si algo queda claro es la incompetencia ética de cierto pensamiento social a la hora de enfrentarse a esta nueva situación. Sin darnos cuenta, en dos o tres décadas, nos hemos convertido en domésticos. Nuestro mundo coincide con el de nuestros intereses o problemas. Es hora de atravesar este círculo de tiza y exponernos a otra mirada. Solo recorriendo esta tierra de nadie, que paradójicamente nos protege, podremos establecer un proceso de reconocimiento que, más allá de las buenas intenciones, construya otro orden del mundo. De lo contrario estamos condenados a ser póstumos de por vida.

Derivas de la identidad

Es a la luz de estos problemas que ha cobrado una relevancia indiscutible la cuestión de la identidad cultural. Lo que a principios de siglo se presentaba como una incipiente reflexión –tantas veces planteada bajo las retóricas de la supuesta identidad nacional–, a finales del mismo ha pasado a ser una cuestión central para todo tipo de estudios y análisis, preocupados por la interpretación de los procesos configuradores del mundo contemporáneo. Las diferentes tradiciones críticas que más eficazmente han colaborado a definir el problema, han hecho posible un tipo de análisis que abarca tanto su perspectiva histórica como sus implicaciones críticas. Para unas y otras resulta claro que las supuestas identidades culturales nunca son algo que venga dado, sino que se construyen colectivamente sobre la base de la experiencia, la memoria, la tradición, así como de una amplia variedad de prácticas culturales, sociales y políticas. Este proceso debe ser pensado históricamente, es decir, a partir del sistema de relaciones que han definido los diferentes mundos culturales, a veces desinteresados por mostrar la lógica de sus propias identidades e imaginarios. Obviamente estos procesos no son autónomos. Por el contrario, operan dentro de un dinámico sistema de interdependencias, cuya lógica no es ajena a las relaciones de dominación que han regido entre las diferentes culturas. Foucault y Said, pero también Gayatri Spivak, Rey Chow o Homi K. Bhabha, entre otros, han mostrado el comportamiento de los mundos simbólicos en conflicto. Para estos análisis es necesario que afirmemos nuestras densas particularidades, nuestras diferencias, tanto las vividas como las imaginadas, pero, ¿nos podemos permitir dejar de teorizar la cuestión de cómo nuestras diferencias están emparentadas y, sin duda, jerárquicamente organizadas? ¿Nos podemos permitir, en otras palabras, tener historias completamente diferentes o vernos a nosotros mismos como si viviéramos –y hubiéramos vivido– en espacios completamente heterogéneos y distintos? Estas interrogaciones que S. P. Mohenty nos plantea no son solo intenciones, sino que se presentan como verdaderas orientaciones metodológicas. La perspectiva postcolonial –tal como está siendo desarrollada

por comparativistas y teóricos de la cultura– ha abierto nuevas perspectivas a cuya luz las relaciones de interdependencia son estructuralmente fundamentales a la hora de definir los diferentes universos culturales, que anteriormente eran considerados autónomos. Desde este punto de vista, toda la cultura debe ser entendida como la producción incompleta de significado y valor, a menudo constituida por exigencias y prácticas inconmensurables. La cultura se extiende para crear una textualidad simbólica, para darle a la cotidianeidad un aura de individualidad, la promesa de placer, anota Homi K. Bhabha en *Nation and Narration* (2015), que todo orden simbólico postula.

Este orden simbólico se complementa con el desarrollo de imaginarios paralelos, cuya lógica rige la deriva de identidades nómadas o mestizas, señaladas por la marca de su propia oscilación. Un ejemplo excelente para ilustrar esta tensión es la distinción entre Occidente y Oriente y su desarrollo en la literatura, la pintura y la música europeas del siglo XIX. Desde el ya clásico *La Renaissance orientale* de Raymond Schwab (2014) a *Orientalism* de E. W. Said (1979) –texto de referencia para cualquier discusión contemporánea sobre el problema– puede seguirse un larguísimo proceso de relaciones e interferencias sobre las que se han construido los modelos de lectura e interpretación con los que Occidente mira a Oriente. No se trata de establecer una arqueología de esta mirada, sino de reconstruir el proceso con el que Occidente ha ido definiendo el rostro del Otro, que halla bajo las formas ajenas a su identidad, sea cual sea, su especificidad cultural. El gran laboratorio teórico y crítico que representa hoy el debate contemporáneo sobre el orientalismo, transciende la problemática específica de la que parte, para postular hacia delante nuevas formas de aproximación a la discusión contemporánea sobre la identidad.

Hoy resulta obvio el carácter híbrido y mestizo de todas las culturas, más allá de las retóricas de dominación con las que algunas quieren o pretenden defender su carácter de excepción. Gracias a los esfuerzos realizados por historiadores como Hobsbawm y Ranger (2015) o Martin Bernal (2006),

sabemos cómo las tradiciones pueden ser inventadas, construidas a partir de herencias silenciadas o manipuladas. Hay momentos que necesitan definir políticas fuertes de la identidad, hasta el extremo de poder desarrollar mecanismos de exclusión de todo aquello que no se corresponda con los propios estereotipos culturales. Frecuentes conflictos contemporáneos tienen en la base esta dificultad. Los nacionalismos, los fundamentalismos –habría que hacer las oportunas diferencias conceptuales entre unos y otros– aplican frecuentemente en defensa de su propia identidad cultural mecanismos tantas veces excluyentes, marcados por formas de intolerancia y violencia. Frente a estas estrategias, es necesario construir una mirada abierta a la complejidad de una época profundamente multicultural. Si se habla hoy de una cultura de la post-identidad –*Cultures In-between*, dirá Bhabha– es para indicar los procesos de desplazamiento que descentran y permeabilizan los referentes tanto simbólicos como imaginarios de las culturas contemporáneas. Analizar estos desplazamientos es algo más que un simple ejercicio crítico. Se trata de ir más allá de ciertos planteamientos que se agotan en una reflexión más o menos edificante. Ir más allá significa en este caso replantearnos las profundas limitaciones que tiene nuestro concepto liberal de comunidad cultural. Los debates contemporáneos sobre multiculturalismo y comunitarismo han abierto un amplio espacio de discusión al que debemos remitirnos. Una sociedad cada vez más compleja como la nuestra debe asumir desde su propio funcionamiento la idea de diferencia. Lenguas, etnias, géneros, etcétera, son la base estructurante de una diferencia que debe reflejarse en la mirada de quien la interpreta, pero también en la política de quien orienta sus problemas y propone su solución. Se trataría de construir conceptos suficientemente abiertos que nos permitan pensar las nuevas situaciones, los nuevos conflictos. En definitiva, lo urgente es construir modelos de interpretación próximos a las complejidades crecientes, que nos permitan no solo adecuar nuestra mirada, nuestra lectura, nuestra escritura a esta nueva perspectiva, sino que haga también posible una política que, lejos de supuestos privilegios administrados desde imaginarias identidades, nos acerquen a nuevas formas de tolerancia y libertad.

Desafíos

Frente a esta nueva situación bien es cierto que se han levantado en las últimas décadas voces de alarma sobre los riesgos y peligros que acompañaban casi de forma natural los procesos iniciados. Bastaría recordar los no olvidados informes del Club Roma, *Limits of the Growth*, de 1972 o el más reciente de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo –el conocido Informe Brundland– *Our Common Future* (1987)[2] que acuñó el concepto, ahora utilizado universalmente, de desarrollo sostenible. Como también los problemas planteados en la Conferencia de Rio de 1992. Fue allí que por primera vez se hizo pública y expresa la exigencia de que la humanidad pueda decidir su destino, un futuro que no tiene por qué ser decidido por los imperativos de la competitividad de la economía liberal del mercado. Hoy, años después de aquella conferencia, queda bien en evidencia cómo los intereses particulares y 'privados' de una minoría –el G7– impiden una verdadera reflexión, la definición de una agenda de investigación y actuación y finalmente una nueva orientación de las estrategias macroeconómicas que definen el futuro del planeta.

Lo que está en juego es la defensa de los bienes comunes, entre los que tienen también que figurar el conjunto de los derechos sociales: el derecho al hábitat, a la salud, a la educación, a la cultura; pero también el derecho a la paz y el rechazo de las guerras, la violencia sea cual sea su origen y forma. Para ello hay que construir y defender la idea y práctica de una ciudadanía mundial, enraizada en una redefinición del bien común y del interés general planetario. Frente a la jungla de los intereses, urge la concretización de nuevos valores que orienten la experiencia de la humanidad para el próximo siglo. Pierre Bourdieu advertía del riesgo que corría la actual civilización de ser destruida. Lo sería si nadie resistiera a los procesos en marcha, forzados a homologarse con las estrategias

2 Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future. Disponible en: http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf (Acceso: 24/07/2018).

generales arriba citadas. Se trata, afirmaba Bourdieu en su intervención en la Gare de Lyon en diciembre de 1995, de reivindicar un pensamiento crítico que, haciéndose cargo de la nueva situación y la complejidad que la caracteriza, vuelva a construir un proyecto social y cultural que corrija y evite los ajustes del sistema actual. Se trata de volver a articular el momento de una interpretación nueva del mundo con el de su transformación. En juego está el mito moderno de la igualdad, la justicia y, la libertad, principios sobre los que se ha construido nuestro modelo civilizatorio.

Este proceso tiene que ver con ciertas urgencias que no pueden ser aplazadas. En primer lugar es necesario organizar nuevas formas de solidaridad planetarias en defensa de los bienes comunes de la humanidad. Esto implica la decisión a favor de una política de civilización, tal como Edgar Morin y Sami Naïr han planteado. Una lectura de la complejidad actual exige necesariamente el cambio de ciertas estrategias. Otro tipo de relación económico-financiera, un concepto nuevo de co-desarrollo, una política más solidaria, capaz de proyectar más allá de la situación heredada, nuevas ideas y dinámicas de desarrollo, que impidan situaciones estructurales críticas como las que sufre buena parte de África, Asia y Latinoamérica. Se trata de procesos de deterioro acelerado, cuya capacidad de modificación es prácticamente nula si se mantienen las actuales políticas. El crecimiento demográfico, la crisis de sus estructuras sociales, la costosa financiación impuesta, obliga a estos países a soportar un futuro inhumano, del que somos testigos silenciosos.

Se trata también de construir un nuevo pensamiento crítico que haga suyo un nuevo proyecto utópico. Hay una necesidad de utopía en el pensamiento contemporáneo que ha ido aceptando uno de los tipos más vergonzantes de domesticación. Se trata de pensar nuevos conceptos, nuevos valores, que posiblemente ya estaban presentes en la tradición moderna, que habían quedado relegados y olvidados en nuestros análisis de la actual situación mundial. Hay que recuperar un internacionalismo necesario, espacio político en el que se encuentren los problemas, se discutan las soluciones, se

proyecte el futuro de la humanidad. Esto implica también la recuperación de nuevas formas de política, de la discusión, de la participación. Junto a las solidaridades antes invocadas, hay que tener también presente una línea de emergencia en la que coinciden nuevos sujetos, nuevos acontecimientos políticos. Se trata de reconocer y apoyar la importancia que tienen hoy los diferentes movimientos de solidaridad. Por ellos pasa una amplia y generosa demostración de la fraternidad humana.

Finalmente, es urgente asumir una nueva responsabilidad frente al futuro inmediato de nuestro mundo y de la humanidad. Un ideal moral que nunca dejó de ser el horizonte al que la experiencia humana caminaba, sabedora de que hay ciertos mínimos innegociables, como son, por ejemplo, los que recoge la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Referencias citadas

Bell, Daniel
2000 *The end of the ideology.* Cambridge: Harvard University Press.
Bernal, Martin
2006 *Black Athenea.* Nueva Jersey: Rutgers University Press.
Bhabha, Homi
2015 *Nation and narration.* Londres: Routledge.
Enzensberger, Hans Magnus
2002 *La gran migración.* Barcelona: Anagrama.
Fukuyama, Francis
2012 *The end of the history and the last man.* Londres: Penguin Books.
Hobsbawm, Eric y Terence Ranger
2015 *The invention of tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.
Huntington, Samuel
2001 ¿Choque de civilizaciones? *Teorema.* XX (1-2): 125-148.
2011 *The clash of civilizations.* Nueva York: Simon & Schuster.

Kennedy, Paul
1993 *Preparing for the 21st century.* Nueva York: Random House.
Marcuse, Herbert
2008 *One dimensional man.* Londres: Routledge.
Meadows, Donella et al.
1972 *The limits of the growth.* New York: Universe Books.
Said, Edward
1979 *Orientalism.* Nueva York: Random House.
Schwab, Raymond
2014 *Renaissance Orientale.* Paris: Payot.
Taylor, Charles
1991 *The malaise of modernity.* Toronto: Anansi.
1994 *Multiculturalism and the politics of recognition.* Nueva Jersey: Princeton University Press.
Un documents
1987 Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future. Disponible en: http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf (Acceso: 24/07/2018).
Walzer, Michel
1986 *Exodus and revolution.* Nueva York: Basic Books.

Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América[1]

Arturo Escobar

Soy el desarrollo en carne viva

Calle 13 (Latinoamérica)

Salgo a caminar
por la cintura cósmica del sur
piso en la región
más vegetal del tiempo y de la luz
siento al caminar
toda la piel de América en mi piel
y anda en mi sangre un río
que libera en mi voz su caudal

Mercedes Sosa (Canción con todos)

En una nota reciente en América Latina en Movimiento, titulada *La crisis del pensamiento crítico latinoamericano*, el profesor Emir Sader lamenta "la relativa ausencia de la

1 Este texto fue publicado en: Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-America. *Intervenciones en estudios culturales* 2(3): 119-136. Una versión anterior de este texto fue presentada como charla magistral en la VII Conferencia de la CLACSO, Medellín, Noviembre 10-14, 2015.

intelectualidad crítica" latinoamericana, particularmente en momentos de ataques renovados de la derecha contra los gobiernos progresistas.

> Al pensamiento crítico no le faltan ideas [continúa el texto] tiene que pelear por espacios, pero falta mucho más participación, faltan entidades que convoquen a la intelectualidad crítica a que participe activamente en el enfrentamiento de los problemas teóricos y políticos con que se enfrentan los procesos progresistas en América Latina [...] Hoy es indispensable rescatar la articulación entre pensamiento crítico y lucha de superación del neoliberalismo, entre teoría y práctica, entre intelectualidad y compromiso político concreto.[2]

Hay mucho que atender en el llamado del profesor Sader. En particular, todas y todos debemos pensar seriamente en la rearticulación epistémica, económica y política de los procesos de dominación a niveles nacional, continental y global, y siempre debemos estar dispuestos a aceptar el llamado para renovar la pregunta por la praxis, incluyendo la relevancia del intelectual en la vida pública de nuestras sociedades. Sin embargo, en juego están también varias preguntas claves que todo análisis del pensamiento crítico latinoamericano –PCL– está obligado a considerar: ¿qué constituye el PCL hoy en día? ¿Podemos acotarlo dentro del pensamiento del progresismo o de la izquierda? ¿Qué es exactamente lo que está en crisis? ¿El pensamiento de los gobiernos progresistas? ¿De las izquierdas? ¿Agotan estas categorías el campo, en mi opinión mucho más vasto y quizás inexhaustible, del pensamiento crítico de las comunidades, los movimientos, y los pueblos? Más aun, ¿cuál es el papel del pensamiento crítico en las transformaciones sociales?

---

2 Sader, Emir. La crisis del pensamiento crítico latinoamericano. Disponible en: http://www.alainet.org/es/articulo/173375

Como lo sugiere el subtítulo del presente artículo, ya no estamos meramente frente a un continente unificado en su historia y su cultura, 'América Latina,' sino frente a un pluriverso, un mundo hecho de muchos mundos. Los mundos indígenas y afrodescendientes en particular han cobrado una importancia inusitada en la redefinición de una supuesta identidad y realidad compartidas, de allí el nuevo léxico de Abya Yala/Afro/Latino-América. No es una denominación ideal, dada la diversidad interna de cada uno de los tres ejes identitarios, y esconde otros ejes claves (rural/urbano; clase, género, generación, sexualidad y espiritualidad) pero es una manera inicial de problematizar, y al menos hacernos tartamudear, cuando con tanta naturalidad invocamos a 'América Latina'.[3]

Dos hipótesis sobre el Pensamiento Crítico en Abya Yala/Afro/Latino-América[4]

El argumento que quisiera desarrollar en estas páginas es precisamente que el PCL no está en crisis; más aún, pudiera decirse que está más vibrante y dinámico que nunca. Las contribuciones teórico-políticas para repensar la región reverberan a lo largo y ancho del continente, en los encuentros de los pueblos, en las mingas de pensamiento, en los debates de movimientos y colectivos, en las asambleas de comunidades en resistencia, en las movilizaciones de jóvenes, mujeres, campesinos y ambientalistas, y sin duda también en algunos de aquellos sectores que tradicionalmente se han considerado los espacios del pensamiento crítico por excelencia, tales como la academia y las artes.[5]

---

3 Me atrevería a pensar que la canción *Latinoamérica* del grupo puertorriqueño Calle 13 despliega esta multiplicidad de mundos, de saberes y de prácticas que es el continente.

4 El texto que sigue está escrito en la tradición latinoamericana del ensayo. No tiene por lo tanto referencias bibliográficas ni autores particulares, con contadas excepciones. Una bibliografía extensa sobre estos temas se encuentra en Escobar (2014).

5 La noción de comunidades en resistencia es desarrollada en el libro de investigación acción colectiva —IAC—compilado por Patricia Botero (2015). Ver también Botero e Itatí (2013).

Un listado de las tendencias más notables del PCL tendría que incluir, entre otras, las críticas a la modernidad y la teoría decolonial; los feminismos autónomos, decoloniales, comunitarios, y de mujeres indígenas y Afrodescendants; la diversa gama de debates ecológicos y de economías alternativas, incluyendo la ecología política, la economía social y solidaria –ESS–, las economías comunales, y los comunes; las posiciones autonómicas; otras y nuevas espiritualidades; y las diferentes propuesta de transiciones civilizatorias, interculturalidad, el posdesarrollo, el Buen Vivir, y el post-extractivismo. Más importante aún, toda genealogía y catálogo del PCL hoy en día tiene por fuerza mayor que incluir las categorías, saberes, y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones como uno de las expresiones más potentes del pensamiento crítico. Esta última proposición constituye el mayor desafío para el PCL dado que la estructura epistémica de la modernidad (ya sea liberal, de derecha, o de izquierda) se ha erigido sobre el borramiento efectivo de este nivel crucial del pensamiento, y es precisamente este nivel el que emerge hoy en día con mayor claridad y contundencia, como veremos.

Un análisis de la coyuntura regional y planetaria y de cómo esta se refleja en los debates teórico-políticos del continente nos lleva a postular las siguientes hipótesis: primero, que el PCL no está en crisis, sino en efervescencia. Segundo, que los conocimientos de los pueblos en movimiento, de las comunidades en resistencia, y de muchos movimientos sociales están en la avanzada del pensamiento para las transiciones, y cobran una relevancia inusitada para la reconstitución de mundos ante las graves crisis ecológicas y sociales que enfrentamos, más que los conocimientos de expertos, las instituciones, y la academia. (Aclaro que esto no quiere decir que estos últimos sean inútiles, sino que ya son claramente insuficientes para generar las preguntas y pautas para enfrentar las crisis).

Para verlo de esta manera, sin embargo, es necesario ampliar el espacio epistémico y social de lo que tradicionalmente se ha considerado el PCL para incluir, junto al pensamiento de

la izquierda, al menos dos grandes vertientes que desde las últimas dos décadas han estado emergiendo como grandes fuentes de producción crítica, a saber, aquella vertiente que surge de las luchas y pensamientos 'desde abajo', y aquellas que están sintonizadas con las dinámicas de la Tierra. A estas vertientes las llamaremos 'pensamiento autonómico' y 'pensamiento de la Tierra', respectivamente. Mencionemos por lo pronto que el primero se refiere al pensamiento, cada vez más articulado y discutido, que emerge de los procesos autonómicos que cristalizan con el Zapatismo pero que incluyen una gran variedad de experiencias y propuestas a lo largo y ancho del continente, desde el sur de México al suroccidente de Colombia, y desde allí al resto del continente. Todos estos movimientos enfatizan la reconstitución de lo comunal como el pilar de la autonomía. Autonomía, comunalidad y territorialidad son los tres conceptos claves de esta corriente.

Con pensamiento de la Tierra, por otro lado, nos referimos no tanto al movimiento ambientalista y a la ecología sino a aquella dimensión que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la Tierra y con todos los seres vivos. Más que en conocimientos teóricos, esta dimensión se encuentra elocuentemente expresada en el arte (tejidos), los mitos, las prácticas económicas y culturales del lugar, y las luchas territoriales y por la defensa de la Pacha Mama. Esto no la hace menos importante, sino quizás más, para la crucial tarea de todo pensamiento crítico en la coyuntura actual, a la cual nos referiremos como 'la reconstitución de mundos'.

No podré situar el argumento dentro de la larga e ilustre historia del PCL. Digamos solamente que desde algunas perspectivas (como el pensamiento decolonial) la genealogía de un 'pensamiento otro' se extiende hasta la colonia misma, encontrándose en la obra de ciertos intelectuales indígenas y cimarrones libertarios. Digamos igualmente que a través del siglo XIX los debates críticos del continente vieron capítulos que aún conservan cierta relevancia, desde aquellos que planteaban la disyuntiva entre civilización y barbarie, hasta

los debate tempranos sobre la modernidad latinoamericana ya en las postrimerías del siglo, originando tensiones entre visiones conservadoras pero anti-liberales (Arielismo) y 'nuestramericanas' anti-imperialistas (Martí) que también conservan relevancia. Ya en los albores del siglo XX entran a jugar un papel importante el marxismo y el anarquismo, y para mediados de siglo se da el famoso debate entre los filósofos Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondi sobre 'si existe o no una filosofía de nuestra América'.

Es de anotar que todos estos debates, sin embargo, toman lugar dentro de los cánones eurocéntricos, sin preguntarse a profundidad por su relevancia para las comunidades y 'las masas' del continente.[6] Habría que esperar hasta la denuncia radical del maestro Orlando Fals Borda, en su libro *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970), y el influyente libro de Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1970), publicado en portugués en 1968, para que se estremeciera el edificio epistémico de las academias tanto críticas como de izquierda y se empezara a tomar en serio lo que hoy llamaríamos 'los conocimientos otros' de los mundos subalternos.

Esta es sin duda una exposición completamente insuficiente y quizás acomodada de la rica tradición del PCL, pero la incluyo en aras de las dos hipótesis expuestas. Los movimientos de educación y comunicación popular inspirados por Fals (con su investigación acción participativa, –IAP–) y Freire motivaron una infinidad de movilizaciones transformadoras en los años 70 y 80, con frecuencia de la mano de las luchas revolucionarias alimentadas por el marxismo y la diversidad de izquierdas, pero siempre enfatizando la necesidad de tomar en serio los conocimientos de los pueblos. Hoy en día, en las vertientes autonómicas y del pensamiento de la Tierra, encontramos ecos de este valioso legado, aunque con una radicalización epistémica mayor que la de las propuestas de aquellas décadas.

---

6 Una útil reseña y argumento crítico sobre de los avatares de PCL se encuentra en el libro del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* (1996).

Quisiera, para los efectos de este escrito, definir el PCL como el entramado de tres grandes vertientes: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico, y el pensamiento de la Tierra. Estas no son esferas separadas y preconstituidas sino que se traslapan, a veces alimentándose mutuamente, otras en abierto conflicto. Mi argumento es que hoy en día tenemos que cultivar las tres vertientes, manteniéndolas en tensión y en diálogo continuo, abandonando toda pretensión universalizante y de poseer la verdad. Dicho de otra manera, a la formula zapatista de luchar 'desde abajo y por la izquierda', hay que agregar una tercera base fundamental, 'con la Tierra' (hasta cierto punto implícita en el zapatismo). En la siguiente sección, comenzaré por hacer unas anotaciones breves sobre la importancia crucial del 'pensamiento de la izquierda', para luego ofrecer un bosquejo, necesariamente provisional, de las otras dos vertientes.[7]

I. El pensamiento de la izquierda y la izquierda del pensamiento

Qué tantas cosas es la izquierda: teoría, estrategia, práctica, historia de luchas, humanismo, imágenes, emociones, canción, arte, tristezas, victorias y derrotas, revoluciones, momentos bellos y de horror, y muchas otras cosas. Cómo no seguir inspirándonos en los momento más hermosos de las luchas revolucionarias socialistas y comunistas a través de su potente historia; al menos para mi generación, cómo no seguir conmoviéndose por la carismática figura del Che, o de un Camilo Torres esperando la muerte con un fusil en la mano que nunca disparó, iconos estos que continúan engalanando

7 No abordaré en este texto la cuestión de si estas tres vertientes constituirían una 'nueva izquierda', o si las vertientes autonómicas y de la Tierra deben ser vistas como diferentes a esta. De acuerdo a esta última opción, el espectro político 'derecha-izquierda' se estaría estallando, dando paso a una gran variedad de opciones, no como 'terceras vías' sino como manifestaciones auténticas de nuevas formas de ver la práctica política. Tampoco me detendré a analizar la diferenciación entre 'progresismo' e 'izquierda' (ver los escritos recientes de Eduardo Gudynas sobre este tema).

las paredes de las universidades públicas de Colombia y el continente y que aún nos hacen sonreír al verlas. Cómo no pensar en el intenso rojo de las banderas de las movilizaciones campesinas y proletarias de otrora, de campesinos leyendo los ubicuos libritos rojos mientras esperan marchar por el derecho a la Tierra.[8] Cómo no incorporar en toda lucha y en toda teoría los principios de justicia social, los imaginarios de igualdad de clase, y los ideales de libertad y emancipación de la izquierda revolucionaria.

A nivel teórico, es imperante reconocer las múltiples contribuciones del materialismo dialéctico y el materialismo histórico, su renovación en el encuentro con el desarrollismo (dependencia), el ambientalismo (marxismo ecológico), el feminismo, la teología de la liberación, el postestructuralismo (ej., Laclau y Mouffe), la cultura (ej., Stuart Hall, los estudios culturales latinoamericanos, la interculturalidad), y lo pos y decolonial. Sin embargo, aunque esta amplia gama de teorías sigue siendo claramente relevante, hoy en día reconocemos con facilidad los inevitables apegos modernistas del materialismo histórico (como su aspiración a la universalidad, la totalidad, la teleología, y la verdad que se le cuelan aun a través del agudo lente analítico de la dialéctica). Más aun, no se puede desconocer que vamos aprendiendo nuevas formas de pensar la materialidad, de la mano de la ecología económica, las teorías de la complejidad, la emergencia, la autopoiesis y la auto-organización y de las nuevas formas de pensar la contribución de todo aquello que quedó por fuera en la explicación modernista de lo real, desde los objetos y las 'cosas' con su 'materialidad vibrante' hasta todo el rango de lo no-humano (microrganismos, animales, múltiples especies, minerales), que tanto como las relaciones sociales

8 Tengo en mente las hermosas pinturas y grabados de la pintora Colombiana maoísta (del MOIR) Clemencia Lucena (aunque ya poco conocidos), uno de los más elocuentes documentos de la época, en un potente estilo neo-realista latinoamericano. Por supuesto podríamos recordar a Antonio Berni, los muralistas mexicanos, o Guayasamín, entre tantas y tantos artistas de izquierda (para no entrar en el teatro, la literatura, o la música).

de producción son determinantes de las configuraciones de lo real. En estas nuevas 'ontologías materialistas' hasta las emociones, los sentimientos, y lo espiritual tienen cabida como fuerzas activas que producen la realidad.

Quisiera recalcar dos nociones de este breve recuento; por un lado, la ruptura de los nuevos materialismos con el antropocentrismo de los materialismos de la modernidad. Del otro, y como corolario, el 'desclasamiento epistémico' a que se ven abocadas aquellas vertientes que usualmente consideramos de izquierda. Por desclasamiento epistémico me refiero a la necesidad de abandonar toda pretensión de universalidad y de verdad, y una apertura activa a aquellas otras formas de pensar, de luchar y de existir que van surgiendo, a veces con claridad y contundencia, a veces confusas y titubeantes, pero siempre afirmativas y apuntando a otros modelos de vida, en tantos lugares de un continente que pareciera estar cercano a la ebullición.[9] Este desclasamiento convoca a los pensadores de izquierda a pensar más allá del episteme de la modernidad, a atreverse a abandonar de una vez por todas sus categorías más preciadas, incluyendo el desarrollo, el crecimiento económico, el progreso, y el mismo 'hombre'. Los conmina a sentipensar con la Tierra y con las comunidades en resistencia para rearticular y enriquecer su pensamiento.

Debe quedar claro que no me he detenido aquí a analizar la diferencia entre 'progresismo' e 'izquierda', ni las bien informadas críticas al neo-extractivismo de los gobiernos progresistas, o el aparente agotamiento del modelo progresista neo-extractivista y desarrollista. Tampoco abordaré los debates por la renovación de la izquierda, en este momento importantes

---

9 Como bien lo dijo el ecólogo mexicano Víctor Toledo, refiriéndose a las luchas ambientales, 'Latinoamérica hierve' (IV Congreso Latinoamericano de Etnobiología, Popayán, Septiembre 28-Octubre 2 del 2015). Las luchas ambientales a nivel mundial están siendo recogidas en el Atlas de Justicia Ambiental, mantenido por el grupo ICTA en la Universitat Autonoma de Barcelona. Ver: http: ejatlas.org. Viendo este Atlas, uno podría decir que los mundos hierven, porque están destruyendo la Tierra.

en países como Brasil, Venezuela, Ecuador, Argentina, y Bolivia. Finalmente, he obviado analizar la apropiación por parte de algunos de los gobiernos progresistas de conceptos potencialmente radicales como el Buen Vivir, los Derechos de la Naturaleza.[10] Es necesario anotar, sin embargo, que desde la perspectiva aquí expuesta, toda política de izquierda basada en la exclusión de otros puntos de vista, la supresión de la crítica, y la represión de organizaciones de base por no estar de acuerdo con el oficialismo solo puede representar una visión estrecha y cuestionable del pensamiento crítico de izquierda. Es de esta forma que las izquierdas oficiales se apropian y desvirtúan las experiencias y categorías de los pueblos y los movimientos. El debate sobre este tipo de progresismo está cobrando cada vez más intensidad en el continente, con justa razón. Confío en que las dos vertientes que exploro a continuación aporten elementos nuevos para este debate.

II. El pensamiento del o desde abajo

La tierra manda, el pueblo ordena, y el gobierno obedece. Construyendo autonomía [11]

Un fantasma recorre el continente: el fantasma del autonomismo. Y podríamos continuar:

> Todas las fuerzas de la vieja [Latinoamérica] se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma… [Y]a es hora de que los [autonomistas] expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias, que opongan a la leyenda del fantasma del [autonomismo] un manifiesto del propio partido.

---

10 Ver los textos recientes de Gudynas, Zibechi, Acosta, y Svampa, entre otros, sobre estos temas.

11 Incluido al final de los "Diez principios del buen gobierno" en la entrada de algunas de las comunidades autónomas zapatistas. Véase: http://www.cgtchiapas.org/denuncias-juntas-buen-gobierno-denuncias/jbg-morelia-denuncia-ataque-orcao-con-arma-fuego-bases

No será un manifiesto de un solo partido en este caso sin duda, sino una multiplicidad de manifiestos para la multiplicidad de mundos de que nos hablan los y las compañeras zapatistas, *un mundo donde quepan muchos mundos*. Serán las múltiples visiones de aquellos "que ya se cansaron de no ser y están abriendo el camino" (M. Rozental), de los sujetos de la digna rabia, de todas y todos los que luchan por un lugar digno para los pueblos del color de la Tierra.

Es innegable que esta segunda vertiente que proponemos, el autonomismo, es una fuerza teórico-política que comienza a recorrer Abya Yala/Afro/Latino-América de forma sostenida, contra viento y marea y a pesar de sus altibajos. Surge de la activación política de la existencia colectiva y relacional de una gran variedad de grupos subalternos –indígenas y afrodescendientes, campesinos, pobladores de los territorios urbanos populares, jóvenes, mujeres solidarias–. Es la ola creada por los condenados de la Tierra en defensa de sus territorios ante la avalancha del capital global neoliberal y la modernidad individualista y consumista. Se le ve en acción en tantas movilizaciones de las últimas dos décadas, en encuentros inter-epistémicos, en mingas de pensamiento, cumbres de los pueblos, y en convergencias de todo tipo donde los protagonistas centrales son los conocimientos de las comunidades y los pueblos que resisten desde las lógicas de vida de sus propios mundos. Involucra a todos aquellos que se defienden del desarrollo extractivista porque saben muy bien que 'para que el desarrollo entre, tiene que salir la gente', como con frecuencia lo manifiestan las lideresas y líderes afrocolombianos que experimentan el desplazamiento de sus territorios bajo las presiones del llamado progreso.

A nivel teórico, el autonomismo se relaciona con una gran variedad de tendencias, desde el pensamiento decolonial y los estudios subalternos y postcoloniales hasta las epistemologías del sur y la ecología política, entre otros. Tiene un parentesco claro con nociones tales como la descolonización del saber, la justicia cognitiva, y la inter-culturalidad. Pero su peso teórico–político gravita en torno a tres grandes conceptos: autonomía, comunalidad, y territorialidad, solo el primero de los cuales

tiene alguna genealogía en las izquierdas, especialmente en el anarquismo. Las nociones de comunidad en particular están reapareciendo en diversos espacios epistémico-políticos, incluyendo las movilizaciones de indígenas, afrodescendientes y campesinos, sobre todo en México, Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Cuando se habla de comunidad se usa en varios sentidos: comunalidad, lo comunal, lo popular-comunal, las luchas por los comunes, comunitismo (activismo comunitario). La comunalidad (la condición de ser comunal) constituye así el horizonte de inteligibilidad de las culturas de la América profunda e igualmente de luchas nuevas, aun en contextos urbanos; es una categoría central en la vida de muchos pueblos, y continua siendo su vivencia o experiencia más fundamental. Todo concepto de comunidad en este sentido se entiende de forma no esencialista, entendiendo 'la comunidad' en toda su heterogeneidad e historicidad, siempre surtiéndose de la ancestralidad (el tejido relacional de la existencia comunal), pero abierta hacia el futuro en su autonomía.

El autonomismo tiene su razón de ser en la profundización de la ocupación ontológica de los territorios y los mundos-vida de los pueblos-territorio por los extractivismos de todo tipo y por la globalización neoliberal. Esta ocupación es realizada por *un mundo hecho de un mundo* (capitalista, secular, liberal, moderno, patriarcal), que se arroga para sí el derecho de ser 'el Mundo', y que rehúsa relacionarse con todos esos otros mundos que se movilizan cada vez con mayor claridad conceptual y fuerza política en defensa de sus modelos de vida diferentes. El autonomismo nos habla de sociedades en movimiento, más que de movimientos sociales (R. Zibechi, refiriéndose a la ola de insurrecciones indígeno-populares que llevaran al poder a Evo Morales), y podríamos hablar con mayor pertinencia aun de *mundos en movimiento*, porque aquello que emerge son verdaderos *mundos relacionales*, donde prima lo comunal sobre lo individual, la conexión con la Tierra sobre la separación entre humanos y no-humanos, y el buen vivir sobre la economía.[12]

---

12 El autonomismo es un fenómeno de los movimientos y colectivos, sus expresiones teórico-políticas se encuentran en estos colectivos, incluyendo muchos movimientos indígenas, de afrodescendientes y

En el lenguaje de la 'ontología política', podemos decir que muchas luchas étnico-territoriales pueden ser vistas como luchas ontológicas – por la defensa de otros modelos de vida. Interrumpen el proyecto globalizador de crear un mundo hecho de un solo mundo. Dichas luchas son cruciales para las transiciones ecológicas y culturales hacia *un mundo en el que quepan muchos mundos* (el pluriverso). Constituyen la avanzada de la búsqueda de modelos alternativos de vida, economía, y sociedad. Son luchas que enfrentan 'entramados comunitarios' y 'coaliciones de corporaciones transnacionales', buscando la reorganización de la sociedad sobre la base de autonomías locales y regionales (Gutiérrez 2011: 9-34); la autogestión de la economía bajo principios comunales, aun si articuladas con el mercado; y una relación con el Estado pero solamente para neutralizar en lo posible la racionalidad del Estado. En resumen, son luchas que buscan organizarse como los poderes de una sociedad otra, no-liberal, no-estatal y no-capitalista. Aunque esta defensa surge de

---

campesinos; está siendo conceptualizado por un creciente número de intelectuales y activistas, entre los cuales cabe mencionar a Gustavo Esteva, Raquel Gutiérrez Aguilar, Xochitl Leyva, Raúl Zibechi, Manuel Rozental, Vilma Almendra, Patricia Botero, John Holloway, Silvia Rivera Cusicanqui, Carlos Walter Porto Goncalves, el Colectivo Situaciones, Luis Tapia, y los intelectuales *aymara* Pablo Mamani, Julieta Paredes, Felix Patzi, y Simón Yampara, entre otros. Muchos de estos actores convergieron recientemente en Puebla, en el Primer Congreso Internacional de Comunalidad, organizado por Raquel Gutiérrez y sus colaboradores, ver: http://www.congresocomunalidad2015.org/. Una importante vertiente relacionada se encuentra en los enfoques interculturales y decoloniales adelantados en el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito dirigido por Catherine Walsh. También hay un nutrido grupo de pensadoras y pensadores de la autonomía y la comunalidad centrado en la ciudad de Popayán (Colombia), en intercambio continuo con comuneros e intelectuales *nasa, misak*, campesinos, y afrodescendientes de la región del Norte del Cauca, particularmente en torno a la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo (un bastión del pensamiento autónomo, comunal y decolonial), y del evento bianual Tramas y Mingas por el Buen Vivir, ver: https://tramasymingasparaelbuenvivir.wordpress.com/2015/06/24/tramas-y-mingas-para-el-buen-vivir-2015/

raíces (parcialmente) comunitarias y no-capitalistas, implica toda una historia de relacionamiento con la modernidad capitalista. "Se trata de recuperar, re-construir y revitalizar el lugar y el territorio, esta vez para la re-producción de la vida [dicen los compañeros y compañeras *nasa* del suroccidente colombiano] y con ello darle curso a formas contrapuestas de la pretensión capitalista totalizante y homogenizante" (Quijano 2012: 210).

La autonomía es de esta forma una práctica teórico-política de los movimientos étnico-territoriales, pensarse *de adentro hacia afuera*, como dicen algunas lideresas afrodescendientes en Colombia, o *cambiando las tradiciones tradicionalmente*, y cambiando la forma de cambiar, como dicen en Oaxaca (G. Esteva). Según nos dice el biólogo Francisco Varela "La clave de la autonomía es que un sistema vivo encuentra su camino hacia el momento siguiente actuando adecuadamente a partir de sus propios recursos" (1999: 11), definición que aplica a las comunidades. Implica la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras, y la invención de nuevas prácticas. Podemos decir que en su mejor acepción la autonomía es una teoría y práctica de la inter-existencia, una herramienta de diseño para el pluriverso.

El objetivo de la autonomía es la realización de lo comunal, entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades (su autopoiesis) y para su acoplamiento estructural exitoso con sus entornos cada vez más globalizados. Como dicen los comuneros indígenas *misak* del Norte del Cauca de Colombia, hay que "recuperar la Tierra para recuperarlo todo… por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos" (Cabildo Indígena de Guambia 1980 citado por Quijano 2012: 257). O como lo expresan los *nasa* en su movilización, la *minga social y comunitaria*, "la palabra sin acción es vacía. La acción sin la palabra es ciega. La acción y palabra sin el espíritu de la comunidad son la muerte". Autonomía, comunalidad, territorio y relacionalidad aparecen

aquí íntimamente ligados, constituyendo todo un marco teórico-político original dentro de esta segunda vertiente del pensamiento crítico de Abya Yala/Afro/Latino-América.

III. El pensamiento de la Tierra

La relacionalidad –la forma relacional de ser, conocer y hacer, definida como aquellas configuraciones socio-naturales donde nada pre-existe las relaciones que lo constituyen, sino que todo se constituye profundamente en relación con todo– es el gran correlato de la autonomía y la comunalidad. Así puede verse en muchas cosmovisiones de los pueblos, tales como la filosofía africana del Muntu o concepciones de la Madre Tierra como la Pachamama, ***Ñuke mapu,*** o Uma Kiwe, entre muchas otras. También está implícita en el concepto de crisis civilizatoria, siempre y cuando se asume que la crisis actual es causada por un modelo particular de mundo (una ontología), la civilización moderna capitalista de la separación y la desconexión, donde humanos y no humanos, mente y cuerpo, individuo y comunidad, razón y emoción, etc. se ven como entidades separadas y autoconstituidas.

Las ontologías o mundos relacionales se fundamentan en la noción de que todo ser vivo es una expresión de la fuerza creadora de la Tierra, de su auto-organización y constante emergencia. Nada existe sin que exista todo lo demás ('soy porque eres', porque todo lo demás existe, dicta el principio del *Ubuntu* surafricano). En las palabras del ecólogo y teólogo norteamericano Thomas Berry, "la Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objetos". El Mandato de la Tierra del que hablan muchos activistas nos conmina por consecuencia a 'vivir de tal forma que todos puedan vivir'. Este mandato es atendido con mayor facilidad por los pueblos-territorio: "Somos la continuidad de la Tierra, miremos desde el corazón de la Tierra" (Marcus Yule, gobernador *nasa*). No en vano es la relación con la Tierra central a las luchas indígenas, afro, y campesinas en el contexto actual.

Desde esta perspectiva, el gran desafío para la izquierda y al autonomismo es aprender a sentipensar con la Tierra, a escuchar profundamente tanto el grito de los pobres como el grito de la Tierra (L. Boff, *Laudato Si*). Es refrescante pensar que de las tres vertientes mencionadas la más antigua es esta tercera. Viene desde siempre, desde que los pueblos aprendieron que eran Tierra y relación, expresiones de la fuerza creadora del universo, que todo ser es ser-Tierra. Existe en el pensamiento cosmocéntrico que subyace los tejidos y entramados que conforman la vida, aquel que sabe, porque siente, que todo en el universo está vivo, que la conciencia no es prerrogativa de los humanos sino una propiedad distribuida en todo el espectro de la vida. Es el pensamiento de aquellos/as que defienden la montaña contra la minería porque ella es un ser vivo, *apu* (M. de la Cadena), o los páramos y nacimientos de agua porque son el origen de la vida, con frecuencia lugares sagrados donde lo humano, lo natural, y lo espiritual se funden en un complejo entramado vital. Yace también en el fundamento de la re-comunalización de la vida, la re-localización de las economías y la producción, la defensa de semillas, el rechazo a los transgénicos y los TLCs, y la defensa de la agroecología y la soberanía alimentaria (L. Gutiérrez).

Podemos decir, sin caer en anacronismo alguno, que las 'cosmogonías' de muchas culturas del mundo son el pensamiento primigenio de la Tierra. También fue, y sigue siéndolo parcialmente, el pensamiento de las comunidades matriarcales, como lo lleva explicando la feminista alemana Claudia von Werlhof (2015) por más de dos décadas con su teoría crítica del patriarcado –no matriarcales en el sentido de la predominancia de la mujer, sino de culturas donde priman la cooperación, el reconocimiento del otro, la horizontalidad, la participación y la sacralidad en vez de la agresión, el domino, la guerra, el control y la apropiación de las sociedades patriarcales que poco a poco a través de sus cinco mil años de historia se ha ido apoderando de todas las sociedades del planeta–. De forma similar lo entiende el biólogo Chileno Humberto Maturana (2003) a partir de su concepción de 'culturas matrízticas' y de la 'biología del amor', aquellas culturas que viven en la profunda conciencia,

la interconexión de todo lo que existe y que se resisten a una trayectoria vital basada en la apropiación y el control porque su 'emocionar' dicta, precisamente, el respeto y la convivencia.[13]

El pensamiento de la Tierra subyace las concepciones de territorio. "Tierra puede tener cualquiera, pero territorio es otra cosa", dicen algunos mayores afrodescendientes en el Pacífico colombiano, gran territorio negro. El territorio es el espacio para la enacción de mundos relacionales. Es el lugar de aquellas/os que cuidan la Tierra, como lúcidamente lo expresaran las mujeres de la pequeña comunidad negra de La Toma en el Norte del Cauca, movilizadas contra la minería ilegal de oro:

> A las mujeres que cuidan de sus territorios. A las cuidadoras y los cuidadores de la Vida Digna, Sencilla y Solidaria. Todo esto que hemos vivido ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios [...] Nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con dignidad nuestro futuro [...] Tal vez por eso nos persiguen, porque queremos una vida de autonomía y no de dependencia, una vida donde no nos toque mendigar, ni ser víctimas.[14]

Por ende el slogan de la marcha, El territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende.

También encontramos el pensamiento de la Tierra en la cosmoacción de muchos pueblos indígenas centrada en la defensa del territorio y en sus Planes de Viva. El territorio es

> el espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero

---

13 Ver la Escuela Matrística, fundada por Maturana y Ximena Dávila Yáñez. Matríztica. Disponible en: http://matriztica.cl/Matriztica/ (Acceso: 12/04/2018).

14 Carta abierta de Francia Márquez, lideresa de La Toma, abril 24 del 2015.

> libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él. Representa y describe los principios y prácticas de nuestra cultura. Implica la posesión, control y dominio del espacio físico y espiritual. Como espacio colectivo de existencia, posibilita la convivencia armónica entre los pueblos. Fundamenta la cosmovisión indígena como razón de nuestra pervivencia (Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC– citado por Quijano 2012: 209).

Por eso su estrategia está encaminada a "*recuperar la Tierra para recuperarlo todo*, autoridad, justicia, trabajo, por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos" (Cabildo Indígena de Guambia 1980 citado por Quijano 2012: 257). De igual manera, el Plan de Vida del pueblo *misak* se explica como una propuesta de "construcción y reconstrucción de un espacio vital para nacer, crecer, permanecer y fluir. El plan es una narrativa de vida y sobrevivencia, es la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación" (Cabildo y Taitas 1994 citado por Quijano 2012: 263).

Por esto muchos pueblos describen su lucha política como 'la liberación de la Madre Tierra". La pregunta clave para estos movimiento es: *¿cómo mantener las condiciones para la existencia y la re-existencia frente al embate desarrollista, extractivista y modernizador?* Esta pregunta, y el concepto de liberación de la Madre Tierra, son potentes conceptos para toda práctica política en el presente: para la izquierda y los procesos autonómicos tanto como para las luchas ambientales y por otros modelos de vida. Vinculan justicia ambiental, justicia cognitiva, autonomía, y la defensa de mundos (J. Martínez-Alier, V. Toledo). En este registro también encontramos el movimiento por los Derechos de la Naturaleza dentro de concepciones genuinamente biocéntricas (más allá de discursos o referencias superficiales a la sustentabilidad o la Pachamama) (E. Gudynas).

Para nosotros los urbano-modernos, que vivimos en los espacios más marcados por el modelo liberal de vida (la ontología del individuo, la propiedad privada, la racionalidad instrumental y el mercado), la relacionalidad constituye un gran desafío, dado que se requiere un profundo trabajo interior personal y colectivo para desaprender la civilización de la desconexión, del economismo, la ciencia y el individuo. Quizás implica abandonar la idea individual que tenemos de práctica política radical. ¿Cómo tomamos en serio la inspiración de la relacionalidad? ¿Cómo re-aprendemos a inter-existir con todos los humanos y no-humanos? ¿Debemos recuperar cierta intimidad con la Tierra para re-aprender el arte de sentipensar con ella? ¿Cómo hacerlo en contextos urbanos y descomunalizados? Desafortunadamente, el progresismo, y quizás buena parte de la izquierda, están lejos de entender este mandato. Como bien lo dice Gudynas, ni la derecha ni la izquierda "entiende la naturaleza".[15]

Comentario final: ¿salir de la modernidad?

El desclasamiento epistémico de la izquierda implica atreverse a cuestionar el desarrollo, el mal llamado progreso y la modernidad. Solo de esta forma podrá el pensamiento de izquierda participar en pensar y construir las transiciones civilizatorias que se adumbran desde el pensamiento autonómico y de la Tierra. Como es bien sabido, el progresismo de las últimas dos décadas ha sido profundamente modernizador, y su modelo económico está basado en el núcleo duro de premisas de la modernidad, incluyendo el crecimiento económico y el extractivismo.

Tanto en el Norte Global como en el Sur Global, el pensamiento de las transiciones tiene muy claro que las transiciones tienen que ir más allá del modelo de vida que

15 Eduardo Gudynas. La derecha y la izquierda no entienden la naturaleza. *La Razón*. 2015, domingo 23 de agosto. Disponible en: www.la-razon.com/suplementos/animal_politico/Eduardo-Gudynas-izquierda-entienden-naturaleza_0_2330167108.html

se ha impuesto en casi todos los rincones del mundo con cierta visión dominante de la modernidad.[16] Salir de la modernidad solo se logrará caminando apoyándose en las tres vertientes. Sanar la vida humana y la Tierra requieren de una verdadera transición "del período cuando los humanos eran una fuerza destructiva sobre el planeta Tierra al período cuando los humanos establecen una nueva presencia en el planeta de forma mutuamente enriquecedora", como lo expresan el Thomas Berry y Leonardo Boff. Significa caminar decididamente hacia una nueva era, que estos ecólogos denominan como 'Ecozoica' (la era de la casa de la vida). El cambio climático es solamente una de las manifestaciones más patentes de la devastación sistemática de la vida por la modernidad capitalista.

La liberación de la madre Tierra, concebida desde el cosmocentrismo y la cosmoacción de muchos pueblos-territorio, nos invitan a 'disoñar' el diseño de mundos. Este acto de *disoñacion* y de diseño tiene como objetivo reconstituir el tejido de la vida, de los territorios, y de las economías comunalizadas. Como lo dice un joven *misak*, se trata de convertir el dolor de la opresión de siglos en espereza y esta en la base de la autonomía.[17] Para los activistas afrocolombianos del Pacífico, tan impactado por las locomotoras desarrollistas, esta región es un Territorio de Vida, Alegría, Esperanza, y Libertad. Hay un sabio principio para la práctica política de todas las izquierdas en la noción de *tejer la vida en libertad*.

Las tres vertientes presentadas no constituyen un modelo aditivo sino de múltiples articulaciones. No son paradigmas que se reemplazan nítidamente unos a otros. Queda claro, sin

---

16 En el Norte Global, por ejemplo, la noción de decrecimiento apunta a la necesidad de vivir diferente, más allá de 'consumir menos'. Algunos teóricos y activistas hablan de 'occidentes' o 'modernidades alternativas' y no dominantes dentro de Europa misma. Esta importante noción, sin embargo, no debe obviar la consideración de los impactos históricamente sedimentados de las modernidades dominantes (sistema-mundo moderno/colonial).

17 Tramas y Mingas para el Buen Vivir, Popayán, octubre 21 y 22 del 2015.

embargo, la necesidad de que la izquierda y el autonomismo (y el humano) devengan Tierra. El humano 'post-humano' –aquel 'humano' que emerja del final del antropocentrismo– tendrá que aprender de nuevo a existir como ser vivo en comunidades de humanos y no-humanos, en el único mundo que verdaderamente compartimos que es el planeta. La re-comunalización de la vida y la re-localización de las economías y la producción de los alimentos en la medida de lo posible –principios claves de los activismos y diseños para la transición– se convierten en principios apropiados para la práctica teórico-política del presente. De hecho ya encontramos entramados potentes del pensamiento de izquierda, autonómico y de la Tierra en los encuentros inter-epistémicos tales como las Tramas y Mingas para el Buen Vivir en Popayán, o en eventos como el Encuentro Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista, convocado por el EZLN y celebrado en el CIDECI-Unitierra, San Cristóbal de las Casas en Mayo del 2015.[18]

Muchas, si no la mayoría, de estas experiencias comunalitarias y autónomas en defensa de la Tierra son inevitablemente debilitadas por los contextos antagónicos en los que se llevan a cabo, a pesar de su compromiso con las transformaciones. Debe mencionarse que, en su búsqueda de autonomía, algunas recaen en el desarrollismo, otras son subvertidas desde dentro por sus propios líderes, otras reinscriben antiguas formas de opresión o crean otras nuevas y no es raro que las movilizaciones decaigan bajo el increíble peso de las presiones del momento o debido a la represión abierta. Los antagonismos son inherentes a toda práctica social. Esto no descalifica por completo las acciones de las 'comunidades realmente existentes', ni debe condenarlas a la categoría residual de ilusorias, localistas, o románticas. En esto yace la esperanza; al fin y al cabo, "la esperanza no es la certeza de que algo pasará, sino de que algo tiene sentido, pase lo que pase" (G. Esteva).

---

18 Ver, por ejemplo, las cortas reseñas sobre el Encuentro, http://seminarioscideci.org/video-entrevistas-seminario-pensamiento-critico-frente-a-la-hidra-capitalista-semillero-ezln/ Para los eventos de Popayán, ver: https://tramasymingasparaelbuenvivir.wordpress.com/2015/06/24/tramas-y-mingas-para-el-buen-vivir-2015/

Aquellos que aun insistan en la vía del desarrollo y la modernidad son o suicidas, o al menos ecocidas, y sin duda, históricamente anacrónicos. Por el contrario, no son románticos ni 'infantiles' aquellos que defienden el lugar, el territorio, y la Tierra; constituyen la avanzada del pensamiento pues están en sintonía con la Tierra y la justicia y entienden la problemática central de nuestra coyuntura histórica, las transiciones hacia otros modelos de vida, hacia un pluriverso de mundos. No podemos imaginar y construir el postcapitalismo (y el postconflicto) con las categorías y experiencias que crearon el conflicto (particularmente el desarrollo y el crecimiento económico). Saltar al Buen Vivir sin completar la fase de industrialización y modernización es menos romántico que completarla, ya sea por la vía de la izquierda o de la derecha. *"No podemos construir lo nuestro con lo mismo… lo posible ya se hizo, ahora vamos por lo imposible"*.[19]¿Podremos atrevernos a afirmar que hoy en día Abya Yala/Afro/Latino-América presenta al mundo, en la complejidad de su pensamiento crítico en las tres vertientes tan esquemáticamente resumidas, un modelo diferente de pensar, de mundo, y de vida? En esto –y a pesar de todas las tensiones y contradicciones entre las vertientes y al interior de cada una de ellas– radicaría 'la diferencia latinoamericana' para la primera mitad del siglo XXI. Algo que si podemos decir con certeza, con la gran Mercedes Sosa, es que pueblos, colectivos, movimientos, artistas e intelectuales caminan la palabra 'por la cintura cósmica del sur' en 'la región más vegetal del tiempo y de la luz' que es el hermoso continente que habitamos. Gracias a la vida, que nos ha dado tanto…

Referencias citadas

Botero, Patricia (comp.)
2015 *Resistencias. Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra. Colectivos, movimientos sociales y comunidades en resistencia desde Colombia*. Manizales: Universidad de Manizales.

19 Activistas indígenas, campesinos y afrodescendientes. Tramas y Mingas por el Buen Vivir, Popayán, 2014.

Botero, Patricia y Alicia Itatí
2013 *La utopía no está adelante: Generaciones, resistencias, e institucionalidad emergentes*. Buenos Aires: CLACSO, CINDE.

Castro Gómez, Santiago
1996 *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.

Escobar, Arturo
2014 *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorialidad, y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.

Fals Borda, Orlando
1970 *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Freire, Paulo
1970 *Pedagogía del oprimido*. México: siglo XXI.

Gutiérrez, Raquel
2011 "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro". En: Raquel Gutiérrez A *et al., Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo,* pp 9-34. Oaxaca: Pez en el árbol.

Maturana, Humberto y Gerda Verden-Zöller
2003 *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*. Santiago de Chile: J.C Sáez editores.

Maturana, Humberto y Ximena Dávila
2018 Matríztica. Disponible en: http://matriztica.cl/Matriztica/ (Acceso: 12/04/2018).

Quijano, Olver
2012 *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Sader, Emir
2015 La crisis del pensamiento crítico latinoamericano. Disponible en: http://www.alainet.org/es/articulo/173375 (Acceso: 15/05/2017).

Von Werlhof, Claudia
2015 ¡Madre Tierra o muerte! Reflexiones para una teoría critica del patriarcado. Oaxaca: El Rebozo.

De la crítica poscolonial a la crítica decolonial: similaridades y diferencias entre las dos perspectivas[1]

Ramón Grosfoguel

En este texto me voy a limitar a hacer una presentación sobre lo que sería la diferencia entre la crítica postcolonial y la crítica decolonial. Antes de comenzar aclaro que, no quiero desmerecer las contribuciones que han salido de la literatura postcolonial es decir, no quiero que las críticas que voy a hacer se lean como que estoy descartando a los autores postcoloniales y sus contribuciones. A lo que deseo apuntar es las diferencias y tenciones etc.

Usualmente cuando decimos crítica decolonial la tendencia sobre todo en espacios académicos es subsumir la crítica decolonial a la crítica postcolonial, y realmente hay unas diferencias importantes entre ambas literaturas que a mi entender son importantes para poder comprender las diferencias entre estas perspectivas. Lo segundo que quiero argumentar es que no existe la literatura postoconial o la literatura decolonial, ambos campos, ambas perspectivas o críticas son heterogéneas y hay muchas diferencias al interior de cada una. Es decir, no hay una sola manera de pensar lo decolonial o una sola manera de crítica postcolonial; hay una diversidad de autores y autoras en cada uno y sobre todo en los proyectos decoloniales, en plural. Creo que tiene

1 Conferencia presentada el 6 de octubre de 2014 en la Universidad del Cauca en el marco del Seminario Internacional de Pensamiento Contemporáneo.

que ser así, porque si una manera de pensar y de hablar de lo decolonial se convirtiera en el lenguaje único posible de hacer crítica decolonial, este sería otro proyecto colonial más.

Realmente tiene que haber multiplicidad de pensamientos y críticas decoloniales porque hay diferentes historias coloniales locales en el mundo, hay diferentes historias imperiales, hay diferentes epistemologías, hay diferentes geografías de la razón, hay diferentes espacios en el mundo desde los cuales se piensan estas cosas y, por lo tanto, es imposible poder hablar de un solo lenguaje o un lenguaje universal de la decolonización. Yo creo que el tema decolonial no se agota en una escuela de pensamiento o en una perspectiva, en un lenguaje, sino que su pensamiento es muy diverso y heterogéneo, depende del proyecto decolonial del que estemos hablando y son muchos, plurales y heterogéneos. Muchas veces hay contradicciones entre algunos de los proyectos porque se enfatizan unas cosas en uno y otras cosas en otro, y es importante y debe ser así, porque de lo contrario se convertiría en otro proyecto universalista occidental, ahora disfrazado de decolonial. Sería otra vez el modelo donde uno define para todos lo que es estudios decoloniales y eso es imposible, yo creo que eso es algo a lo que no debemos aspirar y no es deseable.

Lamentablemente existen posturas e individuos que se posicionan como si su lenguaje decolonial fuera el lenguaje decolonial que agota todos los lenguajes decoloniales. Habiendo hecho esas aclaraciones voy a empezar por hablar de tres o cuatro diferencias fundamentales entre las críticas decoloniales y las postcoloniales si las tomamos como tendencia, porque más adelante voy a deconstruir la noción de postcolonial y decolonial.

Una de las grandes diferencias entre la crítica postcolonial y la decolonial tiene que ver con la genealogía, cuando trazamos los comienzos de la historia colonial. Para la historia de la India, estudiada por Homi Bhabha y Gayatri Spivak en los estudios postcoloniales, el tema de lo colonial comenzaría desde mediados del siglo XVIII en adelante, cuando llegan

los británicos. En Medio Oriente, que es desde donde Edward Said, uno de los grandes exponentes de los estudios postcoloniales, se posiciona, el inicio de la historia colonial se marca como tendencia y con fuerza fundamentalmente en el siglo XIX. Así, usted va a entender los inicios de esa historia del colonialismo en el siglo XVIII si estudia la India y en el XIX si estudia el Medio Oriente.

Sin embargo, si usted estudia las Américas, la historia colonial comienza en 1492. Para comenzar la discusión ya tenemos diferentes genealogías, diferentes comienzos desde donde trazamos los primeros inicios de la historia colonial. El problema no es que haya diferentes comienzos, tiene que ser así porque la expansión colonial europea comienza en el siglo XV con la conquista de Al-Ándalus, este país o territorio que duró 800 años, que pertenecía a la civilización islámica que hoy llamamos Andalucía fue conquistada a finales del siglo XV y finalmente ese mundo fue destruido a través de la conquista de la monarquía cristiana castellana a finales del siglo XV.

El 2 de enero de 1492 cayó el sultanato de Granada, el último reducto de esa historia. El 11 de enero de 1492 estaba Cristóbal Colón sentado con la Reina Isabel discutiendo su viaje a la India. Durante la guerra de Granada que duró 10 años, había habido una reunión entre Cristóbal Colón y los Reyes Católicos Fernando e Isabel, donde Colón presentó el documento la Empresa de las Indias, que él llamaba así porque tenía mapas chinos que habían llegado a Italia a través de las misiones del vaticano.

Por un error de Colón aparecía la India como una extensión peninsular de la China. Norteamérica no aparecía conectada por el estrecho de Bering con Asia y por tanto no se veía totalmente el océano Pacífico. En los mapas chinos, el océano Pacífico aparecía más pequeño y Norteamérica se conectaba con una extensión peninsular de la China. Al ver esto, y como la India estaba cerca de China, Colón llamó India al continente americano, razón por la cual hoy en día llamamos a los pueblos de este continente con un nombre muy colonial, llama que habitaban estos territorios antes de 1492.

Cuando por primera vez Colón presentó el proyecto a la Reina y el Rey, ellos dijeron que estaba muy bien pero que lo llevarían a cabo una vez unificaran el territorio y tuviesen una corona con una región, un Estado, una identidad y una población. Esto último son los comienzos de la pretensión ficciosa de lo que luego se va a llamar Estado-Nación.

Luego de esta reunión, Colón se refugió en Santa Fe, un pueblo que queda a unos cuantos kilómetros de Granada, donde estaban asentadas las fuerzas militares cristianas listas para entrar. El 2 de enero de 1492 cayó Granada, el 11 de enero se reúne Cristóbal Colón con el Rey y la Reina en una sala del Palacio de la Alhambra, que era el palacio del Sultanato Granadino. Después de la caída de Granada, la Monarquía Cristiana de Fernando e Isabel la Católica traen su corte allí, quien lo ocupa ahora, y en una sala de la Alhambra se reúne Colón con la Reina Isabel. Allí le da la Reina la autorización real de ir a conquistar este lado del mundo y le da los recursos económicos para pasar al plan B. Unos 10 meses después llega Colón a las Américas.

Si comenzamos la historia colonial en 1492, época de la caída final de ese mundo, que se llamó Al-ándalus y de la conquista de la Américas, si la comenzamos en el siglo XVIII a partir de la colonización británica en la India, o si la comenzamos en el XIX a partir de la colonización británica y francesa en Medio Oriente, esto va a tener implicaciones teóricas, políticas y epistemológicas. Esta genealogía de los comienzos tiene importantes implicaciones que a mi entender, constituyen una de las diferencias fundamentales entre la perspectiva crítica decolonial que comienza en 1492 y la perspectiva crítica de poscolonial, que comienza para Homi Bhabha y Gayatri Spivak en el siglo XVIII y para Said en el siglo XIX.

Diferencia teórica en la relación entre modernidad y colonialidad

Vamos a empezar con la diferencia teórica. Si comienzas la historia colonial a partir del siglo XVIII, la modernidad y la colonialidad aparecen como procesos simultáneos, pero

no mutuamente constitutivos uno del otro. La modernidad aparece como una crítica emancipadora al interior de Europa, al mismo tiempo que aparece la expansión colonial por el Medio Oriente.

Lo que se conoce como el discurso de la modernidad, se percibe como una crítica emancipadora al interior de Europa que emerge con independencia de la historia colonial, y en todo caso, la crítica colonial desde la periferia y la crítica moderna desde los centros a los imperios europeos de la época, aparecen como aliadas porque están criticando el mismo Estado imperial, uno desde dentro de Europa y otro desde afuera de Europa.

Si la historia colonial comienza en 1492, la relación entre modernidad y colonialidad aparece de otra manera, porque entonces se entiende que la modernidad va a emerger al calor del colonialismo, es decir, todas las críticas internas que se hacen dentro de Europa a los antiguos Reyes o las Monarquías, son críticas que llamaban a la libertad, a los derechos y a las liberaciones de esas estructuras de poder para las poblaciones oprimidas dentro de Europa. Esa crítica es contemporánea a la historia colonial y su limitación es que no contempla la liberación de los pueblos colonizados sino que constituye una crítica eurocentrista, desde el interior, que no problematiza la relación de Europa con el resto del mundo. Pero esa crítica que se vino a conocer como crítica moderna, como la perspectiva moderna, que hace un llamado a la libertad, a los derechos individuales y ciudadanos, a la constitución de Estados democráticos y nacionales, etc., es una crítica que surge, si la viéramos desde el punto de vista de 1492 al calor de la expansión colonial. En otras palabras, si se contempla la crítica del pensamiento de la modernidad desde 1750 o desde 1830, aparece como una crítica emancipadora dentro de Europa; pero si se ve desde 1492 aparece como una crítica eurocéntrica, una crítica al interior de los imperios, que busca más recursos materiales y libertades para los oprimidos dentro de Europa sin cuestionarse la dominación de los pueblos fuera de Europa. Es decir, lo que pide esta crítica moderna es participar de más recursos provenientes

del 'pastel' colonial sin cuestionarse dicha relación colonial. Se trata de un mejoramiento para los oprimidos de Europa a costa de la superexplotación, esclavización, colonización y dominación de los pueblos colonizados fuera de Europa. Debido a la superexplotación de los pueblos colonizados, las elites de los imperios europeos fueron capaces de otorgar concesiones materiales y libertades institucionales a sus oprimidos dentro de sus fronteras que no estaban dispuestas a extender a los sujetos colonizados en sus colonias.

Al no ser cuestionadas las estructuras imperiales de Europa con el mundo no europeo por la crítica moderna, entonces esta viene envenenada de colonialidad. Esta crítica al interior de Europa se plantea como una crítica radical al pensamiento clasista de la época en todas sus manifestaciones, no solamente económica y política, sino también cultural, sin embargo mantiene la limitación de la interiorización de los sujetos colonizados a través del mundo. Desde la perspectiva de 1492, esa crítica moderna se constituye mutuamente con la colonialidad, es decir, no se puede pensar la modernidad sin la colonialidad, puesto que todo este pensamiento crítico europeo nació no solo al calor de movimientos internos, sino también a partir de ideas que venían del mundo colonial.

Si ustedes leen *Utopía* de Tomás Moro, escrita en 1515, y si se compara con otros textos de la época, se nota fuertemente la influencia del imaginario colonial de haberse encontrado en las Américas con civilizaciones que tenían propiedad colectiva sobre la tierra. El pensamiento utópico en Europa, intraeuropeo, tiene unos límites muy importantes porque desde el principio se constituye como una crítica al interior de Europa con un fuerte sesgo colonial produciendo todo el esquema racista de superioridad del blanco occidental sobre los demás.

Parte del problema es que, en una escala global, la crítica moderna al interior de Europa tiene límites parecidos a la democracia ateniense. La democracia ateniense que operaba en una escala micro-regional, era un Estado-ciudad con unas murallas dentro de las cuales los ciudadanos tenían todos derechos democráticos, libertades y privilegios a costa de

los esclavos que se encontraban fuera de las murallas. La civilización-mundo que se crea con la expansión colonial europea a partir de 1492, es la democracia ateniense a escala planetaria. Como metáfora, los que están dentro de las murallas son los pueblos occidentales racialmente superiores que tienen derechos, privilegios y riquezas a costa de los colonizados racialmente inferiores fuera de las murallas. Todos los que están fuera de las murallas son los sujetos coloniales que no tienen acceso a los derechos y recursos. Por tanto, la crítica moderna al interior de las murallas que no asumía derribarlas era un proyecto imperial/colonial, que implicaba la emancipación, libertad y privilegios para los sujetos dentro de las murallas a costa de los que están fuera de ellas. En este sentido, pedir más libertad, pedir más igualdad, pedir más recursos y cuestionar los regímenes de las monarquías en Europa sin vincular ese proyecto a la expansión colonial fuera de Europa, era como una reproducción de la democracia ateniense, pero ahora las murallas no eran las de Atenas, sino las del territorio que conocemos hoy como Europa.

En consecuencia, todas las instituciones de la modernidad y la discusión moderna que comienza en el siglo XVI con la expansión colonial a las Américas y con la caída de Al-Ándalus, se constituye evidentemente en un mundo colonial, es decir, la modernidad y la colonialidad son dos caras de la misma moneda. Son proyectos que están mutuamente constituidos el uno del otro.

Pero si se estudia la historia colonial a partir de 1750 o 1830, la relación entre modernidad y colonialidad no queda muy clara, porque si se entiende que el colonialismo comienza en 1750, el proyecto moderno en Europa se percibe como una crítica emancipatoria al interior de Europa, que no tiene nada que ver con la relación colonial fuera de Europa y, por consiguiente, no es cómplice de la colonialidad sino que es aliada de las luchas anti-coloniales. En realidad la historia colonial empezó en 1492, estableciéndose una relación inherente entre esa crítica moderna al interior de Europa y la expansión colonial, es decir, los recursos, el imaginario y la riqueza que generó la expansión colonial es mutuamente constitutiva de la

modernidad, no puede separarse uno de lo otro. De manera que la modernidad y la colonialidad son dos caras de la misma moneda. Pero si comienzas la historia colonial a partir del siglo XVIII, la modernidad aparece como un proyecto emancipatorio que surge independiente de la colonialidad y como aliado anti-colonial. Parte del desencuentro de la perspectiva poscolonial y la descolonial es el tema de los comienzos de la historia colonial y cómo a partir de este comienzo se plantean diferencias en el entendimiento de la relación entre colonialidad y modernidad.

El ascenso de Occidente se dio al extraer las riquezas y conocimientos de otros pueblos por medio de la dominación colonial. Así fue como se llevó a cabo el ascenso de Europa en relación a otros países en el mundo. La modernidad y todos sus aspectos positivos para los pueblos occidentales, surgieron al calor de la historia y la expansión colonial, sobre los hombros de la colonialidad y la esclavización del resto del planeta. Por tanto, desde ese punto de vista la modernidad no es un proyecto emancipatorio, sino un proyecto civilizatorio.

Ver a la modernidad como un proyecto civilizatorio y no como proyecto emancipatorio, plantea una diferencia muy fuerte con la perspectiva poscolonial. Si comienzas la historia colonial en 1492 te percatas que de pueblos sin alma en el siglo XVI pasamos a ser pueblos sin el ADN humano en el siglo XIX. De "barbaros a cristianizar" en el siglo XVI pasamos a ser "primitivos a civilizar" en el siglo XIX. Sin embargo, en la perspectiva poscolonial pareciera como si el racismo hubiera nacido en el siglo XIX con el racismo científico, pero no fue así. El racismo comenzó 300 años antes del siglo XIX, durante la conquista de las Américas en el siglo XVI. Lo que pasa es que el discurso de esa época no era un discurso cientificista, sino que se presentaba como un racismo teológico. Pero si comienzas la historia colonial en el siglo XVIII y te saltas trescientos años de historia colonial, entonces aparece el racismo como algo nuevo.

Cómo miramos la relación entre modernidad y colonialidad constituye una de las diferencias fundamentales entre las perspectivas decoloniales y las poscoloniales, lo cual contiene

consecuencias políticas. Por ejemplo, si la modernidad no es inherentemente colonial, si la relación entre modernidad y colonialidad es autónoma o semiautónoma una de la otra; entonces el proyecto de modernidad es un proyecto emancipatorio no un proyecto civilizatorio, por consecuencia, una de las posibilidades de los proyectos emancipatorios hoy en día es avanzar más la modernidad existente o pluralizar la modernidad, es decir, lograr que la modernidad tenga diferentes expresiones culturales, en diferentes partes del mundo. Mientras que si ves la modernidad como un proyecto civilizatorio imperial/colonial, la modernidad es el desastre planetario que vivimos hoy y no necesitamos ni más modernidad ni modernidades plurales. Lo que necesitaríamos es transcender la civilización moderna hacia la creación de una nueva civilización planetaria. Esto es lo que llama Enrique Dussel el proyecto de descolonización transmoderno.

Diferencia epistémica

Si comienzas la historia colonial a partir del siglo XVIII o a partir de 1492 tiene igualmente consecuencias para la producción de conocimientos. Si comienzas en el siglo XVIII, la crítica moderna interna a Europa aparece como un pensamiento útil para la liberación de los pueblos. Pero si comienzas en el siglo XVI, ese pensamiento crítico moderno intra-europeo es visto como cómplice del racismo y la colonialidad.

Una de las grandes fallas de la universidad occidentalizada, no digo occidental, por ejemplo la Universidad del Cauca, la Universidad de Rio de Janeiro, en Dakar, en New Delhi, París o New York, estoy hablando de una estructura de poder del sistema mundo que aparece en todos lados, y que después de 500 años de expansión colonial aparece por todas partes, sin embargo le llamamos universidad, no universidad occidentalizada, y decimos ciencias sociales, no ciencias sociales coloniales.

Kant habla sobre el yo trascendental, pero para él ninguno de nosotros en América Latina, África o Asia forma parte del yo trascendental. Si se leen sus escritos antropológicos,

se entiende que para Kant el yo transcendental son los hombres blancos del norte de los Pirineos –los Pirineos son las montañas que dividen el sur de Francia con el norte de la Península Ibérica–, él decía que el hombre amarillo no tenía uso de razón, que el hombre negro no tenía uso de razón, que el hombre rojo, que eran los indígenas de las Américas, no tenía uso de razón, y que la gente de la península Ibérica era inferior, a pesar de que comenzaron la historia colonial, lo que es consecuencia de la guerra de los treinta años, cuando Holanda da una paliza a la armada española y desplaza a los españoles y a los portugueses del centro sistema mundo creado a partir de la expansión colonial de 1492. Así, el centro del sistema mundo se localiza en el norte de Europa, lo que le permite a Kant inferiorizar a la gente del sur de Europa con el argumento de que estaban contaminados con los africanos y musulmanes.

Las mujeres no aparecen porque sean occidentales u orientales, para Kant no tienen uso de razón. Esta historia tiene que ver con los genocidios y epistemicidios a lo largo del siglo XVI. El genocidio/epistemicidio contra los musulmanes y judíos en la conquista de Al-Ándalus, contra africanos en la conquista de África, contra indígenas en la conquista de las Américas y contra las mujeres en Europa, quemadas vivas por ser acusadas de brujas. Pero no solo fue epistemicidio, sino también un memoricidio, es decir, hay una destrucción de la memoria. Nosotros no vinculamos esa historia de genocidios, memoricidios y epistemicidios con la epistemología moderna y el privilegio de los hombres occidentales sobre las estructuras de producción de conocimiento en el mundo moderno. Pareciera que la autoridad y el monopolio del conocimiento de la universidad occidentalizada –que ahora está globalizada–, confirmara la superioridad de estos hombres, y además les da la autoridad para imponerse imperial y colonialmente en el mundo, porque si su conocimiento es superior al de los demás, entonces ellos saben cuál es la verdad, la realidad, y loque es mejor para los demás. De ahí que en sus proyectos de dominación imperial no preguntan ni les interesa saber cómo piensan los colonizados acerca de qué es lo mejor para ellos mismos. El

colonizador occidental sabe a priori qué es mejor para los demás porque asume que su conocimiento es racialmente superior y, por consiguiente, es irrelevante lo que pueda pensar un sujeto colonizado e inferior racialmente acerca de qué es lo mejor para sí mismos. Este racismo/sexismo epistémico donde se privilegian solamente los hombres occidentales sobre el resto de la humanidad es constitutivo a las estructuras de conocimiento de la modernidad. Por tanto, parte de la descolonización epistémica sea descentrar al hombre europeo e imprimir de diversidad epistémica la producción de conocimiento.

De ahí que en la perspectiva descolonial sea problemático usar exclusivamente hombres occidentales como fuente única de autoridad y legitimación epistémica. La diversidad epistémica es fundamental para descolonizar las estructuras de conocimiento racistas/sexistas de la modernidad. Al no ver la complicidad del pensamiento crítico occidental de la izquierda moderna con los proyectos y estructuras de conocimientos racistas/sexistas coloniales, los estudios poscoloniales no problematizan el uso exclusivo de autores blancos occidentales de izquierda en su producción de conocimientos. Spivak piensa desde Derrida y Marx, Bhabha desde Lacan y Said desde Gramsci y Foucault. La diversidad epistémica se pierde en los estudios postcoloniales. Operan sin diversidad epistémica. Hay que hacer un trabajo de descolonizar los estudios postcoloniales, ya que epistemológicamente no reconocen la diversidad de pensamiento crítico en el planeta del cual nos podemos nutrir todos y piensan única y exclusivamente desde autores blancos europeos de izquierda.

Conclusión

Otro aspecto de discrepancias entre los poscoloniales y los descoloniales se relaciona con el 'pos' de los 'poscoloniales'. Para las perspectivas descoloniales no hay un 'pos' a la colonialidad. Con la eliminación de las administraciones coloniales, las relaciones coloniales no desaparecieron. Por el contrario, todas las jerarquías de dominación que se forjaron al

calor de la expansión colonial europea y las administraciones coloniales por todo el mundo, no desaparecieron con la eliminación de las administraciones coloniales. De ahí el uso de términos como colonialidad global, colonialidad del saber, colonialidad del ser, colonialidad del poder, etc.

Otra discrepancia es que los estudios poscoloniales tienden a ser más culturalistas y a no tomarse tan en serio la economía política. En la perspectiva descolonial no hay dualismos entre estructuras y cultura. El análisis de las relaciones de poder de la economía política va siempre imbricado con el análisis de la cultura. No hay separación entre una y la otra en la perspectiva descolonial. Pero en los estudios poscoloniales esta separación o abandono del análisis del poder en las estructuras de la economía política mundial está bastante acentuado quizás por la formación literaria o en antropología cultural de la mayoría de los pensadores poscoloniales.

Una última discrepancia es que lo poscolonial es una moda académica, mientras que los descoloniales unen la crítica epistémica y la producción de conocimientos con un compromiso político activista por la transformación del mundo.

Luego de enfatizar en las discrepancias entre descoloniales y poscoloniales, para terminar quisiera deconstruir las etiquetas. Siguiendo los criterios mencionados en este artículo con respecto a las diferencias entre poscoloniales y descoloniales, hay algunos que se autoidentifican como descoloniales que yo clasificaría como poscoloniales y algunos que se llaman poscoloniales que serían descoloniales. El caso de Aníbal Quijano es el más relevante. Quijano es identificado como descolonial pero al no reconocer la diversidad epistémica y reproducir un racismo/sexismo epistémico en su expresión extractivista epistémica se situaría en lo que llamo en este artículo como poscolonial. Su discurso autoreferenciado universalista, se situaría más cerca de los poscoloniales que de los descoloniales. Por otro lado, Salman Sayyid y Ela Shohat serían pensadores identificados como poscoloniales que tienen en su obra todos los criterios que caracterizan a los descoloniales en este ensayo. De ahí que el asunto no es

cómo se autoidentifique el autor o autora, sino el contenido de la producción de conocimiento que realiza.

Llámese poscolonial o descolonial, lo importante no es la etiqueta sino que entendamos que la modernidad y la colonialidad se constituyen como dos caras de la misma moneda y, por lo tanto, que es necesario transcender el proyecto de la modernidad eurocentrada, la civilización moderna colonial que ha sido destructiva de la vida en todas sus dimensiones. Es importante reconocer que la modernidad ha practicado epistemicidio y extractivismo epistémico frente a otras culturas, negando la existencia de una diversidad de pensamiento crítico en el planeta de la cual nos podemos nutrir todos.

Para terminar, quiero señalar que de lo que se trata es de descentrar la epistemología occidental. Cuando uno llama a la diversidad epistémica o a romper el universalismo y proponer un pluriversalismo, cuando uno está llamando a trascender la modernidad y propone la trans-modernidad, siempre se enfrenta con personas que interpretan que uno está diciendo que no se lea a los autores europeos. Eso no es lo que se está planteando. Lo que se propone no es un oscurantismo fundamentalista anti-europeo, lo que se propone es la diversidad epistémica. De lo que se está hablando es de descentrar el pensamiento de los hombres occidentales sin excluirlos y abrirse a otras geopolíticas y corpo-políticas del conocimiento.

Para producir un conocimiento crítico descolonial podemos leer autores críticos europeos pero no ya como el centro, sino como uno más entre otras tradiciones de pensamiento crítico. Es importante discernir el grado de la utilidad de los autores europeos a partir de nuestra geopolítica y corpo-política del conocimiento, a partir de nuestras propias genealogías de pensamiento crítico que bien podrían ser de matriz indígena, afrodescendiente, mestiza latinoamericana, musulmana, budista, etc. Las tradiciones del pensamiento crítico del planeta son diversas y tenemos que imprimir de diversidad epistémica toda nuestra producción de conocimiento. Lo otro

es seguir reproduciendo el fundamentalismo eurocéntrico que se piensa como racialmente superior. Los poscoloniales al no problematizar el uso exclusivo de autores blancos occidentales en sus escritos y, por tanto, no tener diversidad epistémica en su canon de pensamiento, terminan reproduciendo la epistemología colonial. De ahí el llamado a descolonizar los estudios poscoloniales.

Trayectorias de un intelectual (post)colonial: Stuart Hall

Eduardo Restrepo[1]

Stuart Hall nació en Kingston Jamaica en 1932, en una familia de clase media. Su padre era empleado de la United Fruit Company y su madre una mujer identificada con el orden colonial inglés. Adelantó sus estudios básicos en el Jamaica College, un prestigioso colegio de Kingston, culminando sus estudios hacia finales de los años cuarenta. En 1951 viaja a Gran Bretaña para estudiar en Merton College en Oxford con una beca como Rhodes scholar. Aunque no dejó de considerarse jamaiquino, nunca más regresó para residir permanentemente en Jamaica. Como lo explica en varias entrevistas: esa fue la vida que eligió no seguir.

El hecho de que no haya residido durante su vida adulta en Jamaica, no significa que su labor intelectual y política no ha estado claramente marcada por su relación de descentramiento y desplazamiento con el Caribe (Hall 2007: 272). Algunas veces de forma directa como cuando considera su propia condición diaspórica y racializada como un 'sujeto colonial', otras de manera indirecta como cuando su particular relación de dislocación con el Caribe signa su trayectoria intelectual por el tipo de preguntas y ciertas formas de abordarlas.

1 Algunos fragmentos de este texto ha sido publicadas en otros artículos. Nota del autor.

El contexto intelectual y político de la Gran Bretaña de los años cincuenta y sesenta, también marcó el pensamiento de Hall. Es allí donde se perfilan sus intereses políticos y donde se configura su formación intelectual. Entre los primeros intereses políticos, se encuentra sus posiciones anti-coloniales y sus búsquedas por comprender sus bagajes culturales jamaiquinos, con la dimensión racial y colonial que esto implicaba para entonces.

Hall adelantó su disertación sobre Henry James, pero sus pasiones y compromisos políticos hicieron que la abandonara definitivamente: "Para muchos de nosotros, la vida normal había quedado más o menos en suspenso en 1956" (Hall 2010a: 169). Sus pasiones políticas se asociaron a la Nueva Izquierda, de la cual Hall devino en una de sus figuras icónicas por décadas. A pesar de su sensibilidad con la izquierda, Hall nunca militó en el partido comunista identificándose a sí mismo en la tradición del 'socialismo independiente' que manifestaba distancia con las concepciones y políticas del partido comunista en Gran Bretaña.

Es alrededor de las agendas y publicaciones adelantadas desde la Nueva Izquierda que Hall confluye con Raymond Williams y E.P. Thompson, es decir, con algunas de las figuras que luego aparecerán como fundadoras de lo que unas décadas después se vendrá a conocer como los estudios culturales. Desde su fundación por Richard Hoggart en 1964, Hall participó como investigador y docente del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos –CCCS– en la Universidad de Birmingham. En 1968, asume la dirección del CCCS (primero como director interino y en 1972 como director en propiedad) hasta 1979 cuando se incorpora como profesor en la Open University. Bajo su dirección, el CCCS se convierte en el más destacado escenario institucional de consolidación de los estudios culturales y en lo que algunos denominan la 'Escuela de Birmingham'.

En 1997 se retira como profesor activo de la Open University para obtener el título de profesor emérito. Posteriormente, se marca un giro hacia las artes, concretamente con el Instituto Internacional de Artes Visuales –INIVA–, conocido como Rivington Place. Inaugurado en 2007, el Instituto es una galería

de arte pública en la cual se exponen trabajos de 'artistas de diferente origen étnico' (Hall 2011: 10). A sus 82 años, y luego de padecer una enfermedad renal que durante varios años limitó grandemente su movilidad, muere en Londres el 10 de febrero de 2014. Sus restos se encuentran en el cementerio de Hightgate en Londres, cerca a los de Marx.

Una teorización materialista de la cultura

El primer momento de la labor intelectual de Hall comienza en los años cincuenta y se extiende hasta comienzos de los años setenta.[2] En las publicaciones de los años cincuenta y sesenta, las preocupaciones de Hall se expresan en sus escritos sobre una teorización materialista de la cultura que escapara no solo al reduccionismo de clase y al economicismo que circulaban en las versiones más convencionales del marxismo, sino también al reduccionismo asociado a las concepciones esteticistas y elitistas de la 'alta cultura' vinculadas a gran parte de los estudios literarios y del arte (Hall 2013: 758-759).

Como reduccionismo de clase y economicismo se entienden aquellos planteamientos que, originados en el marco de una lectura simplista del marxismo, consideran que en la lucha de clases sociales y en la economía se halla la explicación absoluta de las características y transformaciones de cualquier formación social. Desde esta perspectiva, bastante difundida bajo el espectro de la Segunda Internacional, otros aspectos de la vida social como la cultura no eran más que meros reflejos o epifenómenos de la lucha de clases y de la economía que

2 Antes que un modelo terminado, la diferenciación de momentos en la labor intelectual de Hall es más un ejercicio tentativo que busca proponer un cierto ordenamiento para el acercamiento a la amplia estela de sus contribuciones. Otros ordenamientos son posibles. No son pocos los vacíos del aquí propuesto, como dejar de lado un examen de esa central dimensión de Hall como un intelectual público. Espero que no haber incluido esta dimensión no tenga el desafortunado efecto de academizar a Hall, ni de osificar su pensamiento. Nada más contrario a su memoria, a sus cotidianos esfuerzos por un pensamiento sin garantías.

era lo realmente importante. Este esquema interpretativo, que a menudo operó a partir de la distinción base/superestructura, no requería tomar en serio la cultura pues esta era una simple expresión (ilusoria, la más de las veces) de otra cosa y establecía una conceptualización abiertamente determinista de la totalidad social.

Por su parte, el reduccionismo de la 'alta cultura' venía de ciertos estudios literarios y del arte que concebían que únicamente unos productos de un selecto sector social merecían ser considerados como cultura por su inmanente valor estético y moral, despreciando las mundanales condiciones de su producción o su relación con otras esferas de la vida social. Desde esta perspectiva abiertamente elitista y sociocentrista, la cultura no solo era una entidad autónoma y sublime, sino que era expresión de lo más elevado y universal del espíritu humano, por lo que era patrimonio de un selecto grupo de destacados individuos. El resto de la población era 'inculta', esto es, gente sin cultura, una caterva de ignorantes.

En su teorización materialista de la cultura, Hall cuestionó implacablemente ambos reduccionismos. Operando en el terreno establecido por una problemática marxista, Hall escribe una serie de textos (algunos de los cuales quedarán como borradores hasta que se publican muchos años después) en los que sustenta una teorización materialista de la cultura, en gran parte a partir de una discusión del concepto de ideología. En algunos casos esta discusión del concepto de ideología se hace examinándolo en sí mismo desde revisiones de pasajes de Marx o de autores como Althusser; mientras que en otros textos, el abordaje de la ideología se hace en relación con los medios o lo que se denominó el modelo de la codificación/decodificación (*cfr*. Hall 1977, 1973a, 1973b).

Sus preocupaciones teóricas para elaborar una teoría materialista de la cultura lo llevan a los debates de la determinación y la contingencia, de la estructura y la agencia. Hall se inclinó desde entonces por una determinación no determinista, esto es, sin caer en los embrujos de la contingencia absoluta reconoció que sin contingencia no puede haber historia ni política.

Sin entramparse en las facilerías reduccionistas del determinismo, no descartó ciertos constreñimientos históricos y estructurales. Su noción de totalidad social no fue la de la totalidad expresiva (como imperaba en el marxismo de manual de la época) sino la de unidad en diferencia, atribuida por el mismo Hall a Marx en un seminal texto (Hall 1973b). Para finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, sobredeterminación y articulación, conceptos retomados de Althusser y Laclau respectivamente, devienen centrales desde entonces para Hall.

Otro aspecto que amerita ser resaltado es que es durante este momento que Hall 'inventa' los estudios culturales. Mi impresión es que a pesar del lugar relevante que se le puede atribuir a E. P. Thompson, Richard Hoggart o Raymond Williams en el surgimiento de lo que serán los estudios culturales, es Stuart Hall quien logró que el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en Birmingham y los estudios culturales devinieran en lo que hoy pensamos sobre ambos. Es Hall la figura responsable en posibilitar la 'invención de tradición' y el estilo de trabajo intelectual que se anuda al significante de estudios culturales y a las narrativas sobre el CCCS.

Inflexión gramsciana y la interrupción del feminismo

El segundo momento, que me gustaría denominar el de la inflexión gramsciana, se puede ubicar entre la segunda mitad de los años setenta y la década de los ochenta. No es que el momento anterior se diluya de un tajo con la impronta gramsciana que se hace cada vez más visible en el trabajo de Hall de estos años, sino que empiezan a tomar relevancia otros términos y énfasis. La conceptualización en clave de hegemonía y el thatcherismo son dos bien evidentes, por ejemplo. El libro colectivo *Policing the Crisis*, publicado en 1978, y su compilación de artículos en su único libro de autoría individual *The Hard Road to Renewal*,[3]

3 Libro que compila artículos publicados entre 1978 y 1987 aparecidos, en su gran mayoría, en *Marxism Today* y *The New Socialist*.

publicado en 1988, ponen en evidencia cuán relevante fue para Hall cierta lectura de Gramsci y de su noción de hegemonía en su abordaje del posicionamiento de la nueva derecha con su neoliberalismo conservador y nacionalista en la figura de Margaret Thatcher, así como en lo que dio en llamar los 'nuevos tiempos'. Las categorías gramscianas también se desplegaron para entender las 'subculturas juveniles', como queda consignado en el libro colectivo *Rituales de resistencia* (Hall y Jefferson 2014 [1989]). Sus elaboraciones sobre formaciones racializadas en el Caribe (Hall 1978), se complementan en este momento con una serie de artículos más metodológicos como el de los aportes de Gramsci para estudiar la raza escrito para la Unesco (Hall 2010i [1986]).

A diferencia de ciertos lectores de Gramsci, en Hall la noción de hegemonía introduce un matiz de sentido crucial entre consenso y consentimiento. Hegemonía no es dominación a través de la coerción, aunque la coerción pude movilizarse desde la hegemonía. La hegemonía es menos una construcción del 'consenso', sino más bien una lucha por el 'consentimiento'. Además, antes que suponer un acuerdo sobre una concepción del mundo, la hegemonía refiere al acuerdo sobre quiénes y en qué términos se establece el liderazgo. Por tanto, debe pensarse menos como la construcción de un sentido de unidad que de aceptar un comando y control. Aunque hegemonía no se entiende como consenso ideológico, en una configuración de hegemonía se pueden movilizar con mayor o menor fuerza tales consensos. Lo hegemónico es la seducción, la producción de sujetos políticos no preexistentes, la articulación de la diferencia y la definición del terreno mismo de las disputas y el disenso. Hegemónico, en la lectura que Hall hace de Gramsci, no es dominación mediante la violencia física, no es imposición mediante la fuerza, pero tampoco es solo convencimiento ideológico.

Lo hegemónico no es lo dominante por la coerción o por el consenso, sino la configuración de bloque histórico de liderazgo moral, político, económico y cultural (en el contexto nacional-popular) desde equilibrios inestables de consentimiento mediante la guerra de posiciones en el

terreno de la sociedad civil. Antes que un estado de cosas que una vez logrado se mantiene como tal, la hegemonía debe ser pensada como un proceso constante de múltiples luchas; es más un provisional equilibrio inestable y perdible que un estado adquirido de una vez y para siempre. Es la imagen del equilibrio inestable, la lucha permanente, antes que algo estable lo que define la hegemonía. Hegemonía supone un momento particular de una formación social. No está operando siempre y en todas las sociedades. No es un universal: "la 'hegemonía' es un 'momento' muy particular, históricamente específico y temporal en la vida de una sociedad" (Hall 2010i: 269 [1986]).

Además de la noción de hegemonía, Hall suele atribuir a Gramsci la relevancia de pensar desde la especificidad histórica (esto es, la diferencia que hace la diferencia) así como operar analíticamente en el plano de lo concreto. Antes que buscar la explicación en las comunalidades entre diferentes formaciones sociales en un gesto de transhistoricidad, Hall se identifica con la estrategia gramsciana (también hallada en algunos Marx) de preguntarse por la singularidad histórica, por lo que hace específico lo que puede ser hallado en otros lugares y tiempos. Lo concreto, por su parte, se opone a las destilaciones conceptuales de alto grado de abstracción que refieren a angelicales elaboraciones que se desanclan de situaciones y contextos específicos. Lo concreto es el plano de la multiplicidad, de la heterogeneidad, de la sobredeterminación, de lo contradictoriamente existente.

Además de lo que he denominado la inflexión gramsciana, una importante influencia en este momento de la labor intelectual fue el feminismo. En un conocido texto, derivado de una ponencia en la que hacía una lectura retrospectiva de los estudios culturales, Hall indicaba que el feminismo había sido una interrupción en el trabajo teórico que se venía adelantando en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos. Hall mismo acudió a una fuerte metáfora para referirse al radical impacto del feminismo: "Yo utilizo la metáfora deliberadamente: como el ladrón por la noche, penetró, interrumpió, hizo un ruido, se tomó el tiempo, cagó

en la mesa de los estudios culturales" (2010e: 58 [1992]). En el documental biográfico *Stuart Hall Proyect* realizado en el 2013 por John Akomfrah, Hall relata vívidamente aquel momento de la interrupción feminista no solo para el Centro que hasta entonces se había mantenido como un "boys' club', sino también en su vida personal, en su relación con su esposa, la historiadora feminista Catherine Hall. En el documental, Hall afirma que el feminismo le enseñó la radical diferencia entre una idea en la cabeza y una convicción que se hace práctica de vida.

Con respecto a los estudios culturales, Hall resume en cinco puntos los efectos de la interrupción feminista:

> Primero, la apertura de la cuestión de lo personal como político, y sus consecuencias para cambiar el objeto de estudio en los estudios culturales fue completamente revolucionaria de forma práctica y teórica. Segundo, la expansión radical de la noción de poder, que hasta el momento había sido desarrollada dentro del marco de la noción de lo público, del dominio de lo público, con el efecto que no podíamos utilizar el término poder –tan clave para la problemática inicial de la hegemonía– de la misma forma. Tercero, la centralidad de las cuestiones de género y sexualidad para entender el poder mismo. Cuarto, la apertura de muchas de las preguntas que pensábamos que habíamos eliminado en torno a las áreas peligrosas de lo subjetivo y el sujeto, que situaban esas cuestiones en el centro de los estudios culturales como práctica teórica. Quinto, la 're-apertura' de la frontera cerrada entre teoría social y la teoría del inconsciente-psicoanálisis (2010e: 57 [1992]).

En otro texto de la misma época, referido a los descentramientos de las narrativas del individuo como un sujeto soberano, transparente a sí y autocontenido, que había sido central en la imaginación teórica y política de la modernidad, Hall también se refiere al feminismo como una crítica teórica y un

movimiento social. Los puntos de tal descentramiento fueron esbozados por Hall en los siguientes términos:

> Cuestionó la distinción clásica entre 'interior' y 'exterior', 'privado' y 'público'. La consigna del feminismo era "lo personal es político".
>
> Por ello, el feminismo abrió a la polémica política nuevas arenas de la vida social: la familia, la sexualidad, el trabajo doméstico, la división doméstica del trabajo, la crianza de los niños, etc.
>
> Expuso, asimismo, como una cuestión política y social, el tema de cómo somos formados y producidos como sujetos de género. Es decir, politizó la subjetividad, la identidad y los procesos de identificación (como hombres/ mujeres, madres/ padres, hijos/hijas).
>
> Lo que comenzó como un movimiento dirigido a desafiar la *posición* social de las mujeres, se expandió para incluir la *formación* de la identidad sexual y de género.
>
> El feminismo hizo frente a la noción de que los hombres y las mujeres eran parte de la misma identidad –'la Humanidad' ['*Mankind*']– reemplazándola con la *cuestión de la diferencia sexual* (Hall 2010f: 379 [1992]).

Además de la inflexión gramsciana y la interrupción feminista, cabe señalar que es en este segundo momento cuando Hall abandona la dirección del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en Birmingham, y a partir de 1979 pasa a ser profesor de sociología en la Open University, hasta finales de los años noventa cuando se retira y se le otorga el título de profesor emérito. Es un momento donde Hall ha devenido en el referente más inmediato de los estudios culturales en Gran Bretaña y cuando el aspecto más académico de su obra empieza a llamar la atención en Estados Unidos y Australia, en gran parte a través de sus antiguos estudiantes y colegas.

Énfasis postestructuralista

El tercer momento puede ser ubicado hacia mediados de la década de los ochenta y comienzos de los noventa. Este momento se caracterizaría por la apropiación de ciertos postulados de Foucault sobre el discurso y de Derrida sobre *differance* que hacen que la labor intelectual de Hall se acerque al postestructuralismo. El giro discursivo inspirado en Foucault que argumenta que el mundo es discursivamente constituido pero que no es solo discurso, tiene un importante efecto en Hall. Nociones centrales para este momento como las de representación, sujeto e identidad son reelaboradas desde esta perspectiva del giro discursivo. No obstante, Hall se distancia explícitamente de las lecturas reduccionistas del discurso en las cuales se yuxtapone lo social con lo discursivo (*cfr.* Hall 1999). A los ojos de Hall, reducir lo social a lo discursivo sería precisamente una desafortunada limitación del giro discursivo, en la que habrían caído valiosos autores como el trabajo más tardío de Ernesto Laclau.

De otro lado, Hall refiere la idea de que no es suficiente pensar la diferencia de manera relacional a la manera de Saussure (como sistema de diferencias) sino que también es indispensable entender los desplazamientos, los corrimientos de la producción de la diferencia conceptualizados por Derrida con su noción de *differance* (diferenciarse-diferir). Nuevamente Hall se distancia de quienes retoman esta noción para solo ver un absoluto diferir, ya que para que se produzca sentido debe haber, en algún punto, cerramientos y fijaciones. La idea de poner un concepto 'bajo tachadura', también asociada a Derrida, es recurrentemente utilizada por Hall desde este momento de su labor intelectual. Conceptos como el de identidad, el de diáspora, el de negro, el de multiculturalidad son algunos de los que explícitamente refiere lo de 'ponerlos bajo tachadura'. No obstante, esto no significa que Hall no se distancie críticamente de lo que llama 'el diluvio deconstructivista'. Esta distancia se deriva de la molesta 'fluidez teórica' asociada al 'diluvio deconstructivista', contraria al estilo de teorización desde lo concreto y contextualmente propio de Hall.

El énfasis postestructuralista de Hall en este momento de su labor intelectual amerita ser comprendido como una confluencia antes que como una ruptura. Desde el primer momento, el pensamiento de Hall fue abiertamente antireduccionista y contextual. De ahí que las premisas no fundacionalistas del postestructuralismo se encontraban en sintonía con lo que venía elaborando Hall desde siempre. No es que Hall fuese un marxista convencional en los años sesenta y en los noventa se 'convirtiera' al postestructuralismo. Tampoco es acertado considerar que Hall haya abandonado la problemática marxista desde donde ha operado desde el comienzo de su trabajo intelectual. Desde siempre Hall fue un 'post-marxista' en el sentido de que siempre operó en el terreno del marxismo, pero no de manera complaciente con las ortodoxias y sus inercias reduccionistas. Tampoco Hall puede ser considerado un postmoderno. Para planearlo sucintamente, mientras que la postmodernidad anti-determinista (necesaria no correspondencia) puede ser identificada como una inversión de la modernidad determinista (necesaria correspondencia), Hall opera en la brecha epistémica y política de las determinaciones no deterministas, en el del anti-anti-determinismo (no necesaria correspondencia) (*cfr*. Hall 2010j: 196-197 [1985]). De ahí lo de la categoría de articulación o la conocida expresión de pensamiento sin garantías: sin las garantías de los determinismos en positivo o en negativo (los anti-determinismos deterministas).

En este momento aparecen la representación y la identidad como dos importantes problemáticas que son objeto de algunas de sus publicaciones más conocidas en el campo académico. Varios de estos textos son escritos como contribuciones a libros colectivos, algunos aparecieron inicialmente en los libros de texto de la Open University (*cfr*. Hall y Gieben 1992, Hall 1997). La mayoría de estos trabajos están escritos en un tono de introducción a una temática haciendo un balance de los diferentes abordajes y autores para confluir en su elaboración teórica de la temática en cuestión.

Representación es un concepto que adquiere relevancia en el pensamiento de Hall en los años ochenta en el marco de su apropiación del postestructuralismo. Antes de este concepto,

Hall había discutido gran parte de sus problemáticas a la luz de los conceptos de ideología y hegemonía, ambos marcados por su discusión desde y con ciertos autores marxistas. En ciertos contextos de lectura, apelar a la noción de representación es bien problemático. Se le atribuye el supuesto de una tersa distinción entre representación (como reflejo mental) y mundo (como realidad), así como que una relación de transparencia o de trascendencia metafísica. Al contrario de estas lecturas, para Hall las representaciones constituyen literalmente el mundo, aunque el mundo no es simple y llanamente representación. Las representaciones no reflejan, como un transparente espejo, un mundo que sería su absoluta anterioridad y exterioridad. Las representaciones producen el mundo, son inmanentes a la materialidad de las prácticas, la configuración de los sujetos e implican relaciones de poder. Nada más distante, entonces, de cómo se utiliza el término de representación social en el grueso de la literatura de la psicología o de la sociología más convencionales.

Con respecto a identidad, el nombre de Hall adquiere cierta visibilidad en los años noventa en ciertos países de América Latina con la traducción del libro coeditado con Paul du Gay, *Cuestiones de identidad* (Hall 2003 [1996]). En el capítulo introductorio, Hall se refiere a la identidad como al provisional, contingente e inestable 'punto de sutura' entre las subjetivaciones y las posiciones de sujeto. Hall argumenta que una identidad debe considerarse como un 'punto de sutura', como una 'articulación' entre dos procesos: el de sujeción y el de subjetivación. Por tanto, una identidad es un punto de sutura, de articulación, en un momento concreto entre: (1) los discursos y las prácticas que constituyen las posiciones de sujeto (mujer, joven, indígena, etc.) y (2) los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones de sujeto (Hall 2003: 20 [1996]). Para decirlo en otros términos: "La identidad, entonces, une (o, para usar una metáfora médica, 'sutura') al sujeto y la estructura" (Hall 2010f: 365 [1992]). Por estos años, Hall escribió fuertemente sobre identidades culturales; nuevas y viejas identidades étnicas; identidades racializadas; identidades y globalización (*cfr*. Hall 2010h [1990], 2010g [1991]).

Pasando más a un terreno institucional, para este momento se presenta la primera ola de la 'internacionalización' de los estudios culturales, teniendo una gran difusión en los Estados Unidos y Australia. Así, Hall empieza a consolidarse como una figura reconocida en el campo académico más allá de Gran Bretaña, donde su visibilidad había estado muy vinculada a su lugar como intelectual público y a los debates y presencias de la nueva izquierda. En uno de los congresos fundacionales de los estudios cultuales en Estados Unidos, Hall (2010e [1992]) ya anotaba cómo atestiguaba un desplazamiento de una situación de cierta marginalidad institucional de este campo en Gran Bretaña a una situación de un abrumador éxito institucional en establecimientos académicos como el estadounidense, con todas las dificultades y retos que esto implicaba.

Clave postcolonial

En el cuarto momento, que se daría desde mediados de los noventa hasta su muerte, las contribuciones de Edward Said con Orientalismo y las problematizaciones del eurocentrismo y el colonialismo se marcan mucho más claramente, aunque Foucault y Derrida continúan siendo importantes referentes. A comienzos de los noventa Hall publica "Occidente y el resto: discurso y poder", como contribución a un libro colectivo editado con Bram Gieben en la Open University titulado *Formaciones de modernidad* (Hall y Gieben, 1992). Además de un tono abiertamente pedagógico, este temprano texto es una contribución a algunos de los argumentos asociados a la cuestión postcolonial. En su escrito Hall retoma los seminales aportes de Edward Said con respecto al Orientalismo como una formación discursiva y tecnología de dominación colonial producida desde la imaginación Occidental. Así, analiza "la formación de un modelo de conocimiento particular y de lenguaje, un 'sistema de representación', que tiene en su centro los conceptos de 'Occidente' y 'el Resto'". (2013: 53 [1992]). Con este texto Hall también confluye con un descentramiento de la noción de modernidad como un producto intraeuropeo al mostrar no solo la co-producción de Occidente y el Resto, sino también al señalar cómo este último opera como el 'lado oscuro' de la modernidad.

A Hall le interesa examinar el papel que jugaron las sociedades *externas* a Europa en el proceso de surgimiento de la modernidad (2013: 49 [1992]). Para desatar la equivalencia entre modernidad y Europa, Hall evidencia las operaciones ideológicas de un sistema de representación que ha constituido a Occidente dentro de un sistema de ordenamiento y jerarquización en el cual la modernidad es básicamente un concepto prescriptivo. El análisis de este sistema de representación que ha constituido mutuamente a Occidente y al Resto cuestiona ciertas nociones dominantes de modernidad profundamente eurocéntricas.

La noción de Occidente, que pareciera tener una clara y estable referencia geográfica, es más una configuración histórica constituida por lo que Hall denomina como el discurso de 'Occidente y el Resto': "La premisa subyacente a este capítulo es que 'Occidente' es un constructo histórico, no geográfico" (2013: 51 [1992]). La equiparación de Occidente con Europa se desestabiliza cuando se contrastan ciertos afueras y adentros:

> Europa oriental no propiamente pertenece a (aun no pertenece, ¿nunca ha pertenecido?) 'Occidente', mientras que Estados Unidos, que no queda en Europa, definitivamente sí pertenece a Occidente. Actualmente, técnicamente hablando, Japón es 'Occidente', aunque en nuestro mapa mental está tan al 'Oriente' como es posible estarlo (Hall 2013: 50 [1992]).

Antes que una ubicación geográfica definida, Occidente suele referirse a una geografía imaginaria asociada a un tipo de sociedad que se superpone con la noción de 'moderno' (Hall 2013: 51 [1992]). Según Hall, la noción de 'Occidente' ha operado como una estructura para el pensamiento, una serie de imágenes y representaciones, un modelo de comparación y unos criterios de evaluación. Así, se producen cierto tipo de conocimientos, actitudes e ideología, con lo cual "sentimientos positivos y negativos se agrupan. (Por ejemplo, "Occidente" = desarrollado = bueno = deseable o "no Occidental" = subdesarrollado = malo = indeseable)" (2013: 52 [1992]).

Occidente y el Resto son dos entidades co-constituidas: una no es anterioridad de la otra sino que al producirse históricamente a Occidente se produce al mismo tiempo el Resto:

> Occidente y el Resto se convirtieron en dos caras de la misma moneda; lo que es cada una hoy, y lo que significan los términos que usamos para describirlas, dependen de las relaciones que fueron establecidas entre ellas desde mucho tiempo atrás. Lo que ha sido llamado la singularidad de Occidente, fue en parte, producido por el contacto y la comparación de Europa de sí misma con otras sociedades 'no occidentales' (el Resto), muy diferentes en sus historias, ecologías, modelos de desarrollo y culturas a las del modelo europeo. La diferencia entre estas otras sociedades y las culturas de Occidente, fue el estándar con el que el logro de Occidente fue medido. Es en el contexto de estas relaciones, que la idea de 'Occidente' cobró forma y significado (2013: 53 [1992]).

Muy en una línea argumentativa que recuerda el famoso trabajo de Edward Said, uno de los planteamientos centrales del texto de Hall es el lugar del Resto (la diferencia) en la configuración de Occidente como tal, de su identidad:

> argumentamos que el sentido de sí mismo de Occidente –su identidad– fue formado, no solo por los procesos internos que gradualmente moldearon los países europeos occidentales como un tipo distintivo de sociedad, sino también a través del sentido de diferencia respecto a otros mundos– de cómo llegó a representarse a sí mismo en relación a estos 'otros' (2013: 54 [1992]).

La identidad de Occidente, por tanto, es el resultado de configurar su alteridad radical: el Resto. No es simplemente el resultante de una referencia a procesos y características de los países europeos occidentales, sino también a un sentido de la diferencia con respecto a otros mundos que se colapsan

en su heterogeneidad en una gran división o diferencia con respecto a Occidente. Por tanto, Occidente se configura en relación con el Resto que opera como exterioridad constitutiva en una lógica binaria que escinde el mundo en dos entidades irreductiblemente contrapuestas:

> Lejos de que el discurso de 'Occidente y el Resto' sea un discurso unificado y monolítico, una característica regular de este es 'escindir'. El mundo es primero dividido simbólicamente en bueno-malo, nosotros-ellos, atractivo-desagradable, civilizado-incivilizado, Occidente-el Resto. Todo lo demás, las muchas diferencias entre y de cada una de estas dos mitades, caen en la simplificación –ej. son estereotipadas. Por medio de esta estrategia, el Resto se va definiendo como todo aquello que Occidente no es –su imagen espejo. Es representado como absoluta y esencialmente, diferente, como *otro,* el Otro. Este Otro es, entonces, él mismo escindido en dos 'campos': amistoso-hostil, Arahuaco-Caribe, inocente-depravado, noble-innoble (Hall 2013: 93 [1992]).

Por tanto, Hall enfatiza un argumento central de los estudios postcoloniales: que términos y experiencias como Occidente, la modernidad o Europa no pueden entenderse completamente sin considerar su exterior constitutivo: el Resto con sus múltiples articulaciones el oriental, el salvaje, el tradicional, el colonizado, el subdesarrollado, el sur… De esta manera muestra cómo "Occidente y el Resto se convirtieron en dos caras de la misma moneda; lo que es cada una hoy, y lo que significan los términos que usamos para describirlas, dependen de las relaciones que fueron establecidas entre ellas desde mucho tiempo atrás" (Hall 2013: 53 [1992]).

En una línea de argumentación que pareciera estar en estrecha sintonía con uno de los postulados nodales del giro decolonial, para Hall

> En el discurso de la Ilustración, el Occidente era el modelo, el prototipo, y la medida del progreso social. Eran el progreso *occidental*, la civilización, la racionalidad, y el desarrollo, lo que era celebrado. Y sin embargo, todo esto dependía de las figuras discursivas del 'noble vs. el innoble salvaje' y de las 'naciones primitivas y las naciones civilizadas', que habían sido formuladas en el discurso de 'Occidente y el Resto'. Así que el Resto, tuvo una importancia crítica para la formación de la Ilustración occidental – y por lo tanto, para la ciencia social moderna. Sin el Resto (o los propios 'otros' internos de Occidente), Occidente no podría haberse reconocido o representado a sí mismo, en la cúspide de la historia humana. La figura de 'el Otro' desterrada hasta el límite del mundo conceptual y construida como el opuesto absoluto, como la negación de todo aquello que simbolizaba a Occidente, reapareció en el centro mismo del discurso de la civilización, del refinamiento, de la modernidad, y del desarrollo de Occidente. *El 'Otro' era el lado 'oscuro' – olvidado, reprimido, y negado: la imagen invertida de la Ilustración y la modernidad* (2013: 101 [1992]; énfasis agregado).

A partir de un recorrido por cinco grandes momentos históricos en la configuración de Occidente y el Resto, Hall evidencia cómo se desplegó una relación de poder entre Europa y los no europeos, donde estos últimos fueron reducidos y homogenizados en su diferencia con respecto a los europeos, teniendo como resultado un discurso naturalizante de la superioridad de Occidente y de la modernidad. La estereotipación de los otros 'descubiertos' por los europeos se mueve pendularmente desde una estereotipación del buen salvaje al salvaje-salvaje.

Conceptualmente, Hall identifica las distintas 'estrategias discursivas' por las cuales se produjo esta naturalización: la idealización, la proyección de fantasías de deseo y

degradación, el fracaso en reconocer y respetar la diferencia, y la tendencia a imponer las categorías y normas europeas, a ver la diferencia a través de modos de percepción y representaciones occidentales (2013: 92 [1992]). Estas estrategias discursivas han operado desde el proceso de la estereotipación, donde se ponen en juego la producción y circulación de una serie de estereotipos:

> Un estereotipo es una descripción unilateral resultante del colapso de un complejo de diferencias en un simple 'molde de cartón'. Diferentes características son reunidas o condensadas en una sola. Esta exagerada simplificación es luego acoplada a un sujeto o lugar. Sus características se convierten en los signos, en la 'evidencia' por medio de los cuales un sujeto es conocido. Ellos definen su ser, su *esencia* (Hall 2013: 92 [1992]).

Este análisis en términos de Occidente y el Resto es complementado unos años después en relación con los estereotipos racializantes de los africanos y el negro en un texto titulado "El espectáculo del 'Otro'". Aquí, también en el tono pedagógico de los libros publicados por la Open University, Hall (2010 [1997]) muestra cómo la modernidad y los europeos articulan la experiencia colonial desde un régimen racializado de representación en el cual se despliegan una serie de procedimientos de estereotipación. En primer lugar, "la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la 'diferencia'." (2010c: 430 [1997]). En segundo lugar, la estereotipación inscribe en lo abyecto, en lo rechazable, en lo anormalizado:

> la estereotipación despliega una estrategia de 'hendimiento'. Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente […] la estereotipación es su práctica de 'cerradura' y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece (2010c: 430 [1997]).

La estereotipación también implica desigualdades, puesto que clasifica según una norma y construye al excluido como otro: "la estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder." (Hall 2010c: 430 [1997]). De ahí que la estereotipación se pueda considerar como un ejercicio de violencia simbólica (2010c: 431 [1997]) y del poder que tiene la representación de marcar, asignar y clasificar (2010c: 431 [1997]).

Otros dos aspectos de las prácticas estereotipantes se refieren a la ambivalencia y circularidad del poder. Es decir, "implica a los 'sujetos' de poder así como a aquellos que están 'sujetos a éste'" (Hall 2010c: 435 [1997]). Es por esto que, a menudo, "las 'víctimas' pueden quedar atrapadas en su estereotipo, inconscientemente confirmándolo por medio de los mismos términos por los que trata de oponerse y resistir" (2010c: 434] [1997]). Finalmente, se encuentran el fetichismo y la desmentida como dos de las operaciones que fijan el sentido más profundo de las prácticas significantes de estereotipación (la estructura profunda del estereotipo):

> los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina en la fantasía como a lo que se percibe como "real". Y lo que se produce visualmente, por medio de las prácticas de representación, es solo la mitad de la historia. La otra mitad —el significado más profundo— reside en lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere pero no se puede mostrar (2010c: 435 [1997]).

El discurso de "Occidente y el Resto" no es una cuestión del pasado, que ha sido superado, que solo operó en la formación de la identidad europea, sino uno que continua estructurando nuestro presente: "He elegido enfocarme en lo que llamo el discurso de 'Occidente y el Resto' porque se convirtió en un discurso muy común e influyente, ayudando a dar forma a percepciones públicas y actitudes hasta el presente" (2013: 55 [1992]). Nuestra imaginación teórica y política se encuentra aún atrapada en este discurso, y no solo las posiciones más eurocentristas y celebracionistas de la retórica de Occidente,

sino también gran parte de las posiciones que se imaginan críticas y alternativas del eurocentrismo. Muchas posiciones críticas son simples inversiones o dispersiones de ese discurso, no logran estar por fuera o implosionar las relaciones que lo constituyen, no lo desmontan como el sistema de representación desde el cual se hace sentido del mundo:

> Ya que simplificar es precisamente *lo que hace* este discurso. Representa elementos que son bien diferenciados (por ejemplo las diferentes culturas europeas) como si fueran homogéneos ('Occidente'). Y asegura que estas diferentes culturas están unidas por un solo asunto: que *todas son diferentes del Resto*. Del mismo modo, el Resto, a pesar de estar compuesto de elementos diferentes entre sí, es representado como uno solo en el sentido de que *todos son diferentes de Occidente*. De manera breve, el discurso, como un 'sistema de representación' representa el mundo como dividido de acuerdo a una dicotomía simple- Occidente/ el Resto (2013: 56 [1992]).

En síntesis, con su texto Hall evidencia que el discurso de Occidente y el Resto ha configurado el núcleo de las narrativas eurocéntricas de modernidad. En otro de sus escritos, Hall señala como este descentramiento implica una renarrativización de la historia de la modernidad asociada al giro postcolonial:

> Esta renarrativización desplaza la 'historia' de la modernidad capitalista de su centro europeo y la lleva a sus 'periferias' globales dispersas: de la evolución pacífica a la violencia impuesta; de la transición del feudalismo al capitalismo (que tuvo un rol mágico en el marxismo occidental, por ejemplo) a la formación del mercado mundial o mejor dicho a nuevas maneras de conceptualizar la relación entre estos distintos 'eventos': los límites permeables de lo que está 'adentro'/'afuera' de la modernidad capitalista 'global' emergente. El elemento realmente

> distintivo dentro de una periodización 'postcolonial' es esta reformulación retrospectiva de la modernidad dentro del marco de la 'globalización' en todas sus formas y momentos de quiebre (desde la entrada portuguesa al Océano Índico y la conquista del Nuevo Mundo a la globalización de los mercados financieros y las corrientes de información). De esta manera, lo 'postcolonial' marca una interrupción crítica en la gran narrativa historiográfica que, en la historiografía liberal y la sociología histórica weberiana, tanto como en las tradiciones dominantes del marxismo occidental, dio a esta dimensión global una presencia subordinada en una historia que pudo haber sido contada esencialmente dentro de sus parámetros europeos (2010d: 571 [1996]).

Tal vez el escrito más directa y explícitamente enganchado con la cuestión postcolonial es el texto que se acaba de citar. Hacia mediados de los noventa, Hall publica un capítulo en el libro *The Post-Colonial Question* titulado "¿Cuándo fue lo 'postcolonial'? Pensando en el límite". Aquí Hall no sólo expone algunos de los planteamientos centrales de los estudios postcoloniales, sino que toma posición en algunas de las críticas que se les habían realizado.

Una de las equivocaciones más difundidas entre los legos de los estudios postcoloniales, es considerar que la noción de postcolonial supone la afirmación de que el colonialismo se encuentra superado por lo que implicaría una celebración de una etapa del mundo en el que ya no tendría cabida. Nada más contrario a lo que plantea la teoría postcolonial. Primero que todo, la noción de postcolonial no remite el colonialismo al museo de las antigüedades sin mayor relevancia en el presente. Al contrario, como lo afirma de manera contundente Hall: "'lo colonial' no ha muerto, pues sobrevive en sus 'consecuencias'" (2010d: 569 [1996]). Su análisis de Occidente y el Resto o del régimen racializado de representación de los africanos y sus descendientes contribuye a entender cómo lo colonial no es un asunto del pasado, sino una experiencia que constituye nuestro más inmediato presente:

> sugerimos que, aun en las formas que han sido transformadas y reformadas, este discurso continúa modulando el lenguaje de Occidente, su imagen de sí misma y de 'otros', su sentido de 'nosotros' y de 'ellos', sus prácticas y relaciones de poder hacia el Resto. Es especialmente importante para los lenguajes de inferioridad racial y superioridad étnica que aun operan tan poderosamente a través del globo. Así que, lejos de ser una 'formación' del pasado, y de tan solo interés histórico, el discurso de 'Occidente y el Resto' está vivo y en buena forma en el mundo moderno. Y uno de los lugares sorpresivos en los que sus efectos pueden aun ser vistos, es en el lenguaje, en los modelos teoréticos y en las suposiciones de la misma sociología moderna (2013: 107-108 [1992]).

Lo colonial no es algo que se ha desvanecido, como por arte de magia, de la noche a la mañana, sino una experiencia que en sus legados constituyen la presente coyuntura: "Lo que lo 'postcolonial' definitivamente no es, es una de esas periodizaciones basadas en 'etapas' que constituyen épocas, en las que todo se invierte al mismo tiempo y todas las relaciones antiguas desaparecen para siempre y otras completamente nuevas las reemplazan" (2010d: 569 [1996]). Si alguna cosa preocupa a los estudios postcoloniales es precisamente entender cómo la experiencia colonial constituye nuestro presente, y no solo para los sujetos colonizados sino también para los sujetos colonizadores. De ahí que con el post de postcolonial no se pretenda obliterar los efectos del colonialismo sino llamar la atención sobre su profundo calado y actualidad: "De hecho, uno de los valores principales del término 'postcolonial' reside en que llamó nuestra atención a las muchas maneras en que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópoli imperial" (2010d: 567 [1996]).

Este énfasis no significa, sin embargo, que con la categoría postcolonial no se reconozcan los reacomodos que el mundo ha atestiguado en las últimas décadas, ni que pase por alto

las transformaciones que se han suscitado no solo en las antiguas colonias, sino también en lo que se perfilaron como los centros coloniales:

> lo 'postcolonial' no designa una simple sucesión cronológica de un antes y un después. La mudanza de los tiempos coloniales hacia los postcoloniales no implica que los problemas del colonialismo se hayan resuelto o que hayan sido reemplazados por una era libre de conflictos. Más bien, lo 'postcolonial' marca el pasaje de una configuración de fuerzas o coyuntura histórica a otra […] Los problemas de la dependencia, el subdesarrollo y la marginación, típicos del período 'alto' colonial, persisten en los tiempos postcoloniales. Sin embargo, estas relaciones se retoman en una nueva configuración. Antes se articulaban como relaciones desiguales de poder y explotación entre las sociedades colonizadas y las colonizadoras. Ahora son nuevamente puestas en escena y desplegadas como luchas entre fuerzas sociales indígenas, como contradicciones internas y fuentes de desestabilización dentro de la sociedad descolonizada, o entre ellas y el sistema mundial más amplio (2010b: 587 [2000]).

De ahí que lo post de postcolonial reconoce rupturas y transformaciones, pero también subraya las continuidades y, en particular, llama la atención sobre los efectos de las experiencias coloniales en la definición de nuestro presente:

> Lo que el concepto podría ayudarnos a describir o a caracterizar es el cambio en las relaciones globales que marca la transición (necesariamente dispareja) de la época de los imperios a un momento postindependencia o postdescolonización. También podría ayudarnos (aunque aquí tiene un valor más bien gestual) a identificar cuáles son las nuevas relaciones y disposiciones del poder que están emergiendo en la nueva coyuntura (2010d: 567 [1996]).

Esta no negación del colonialismo en el concepto de postcolonial, pero el reconocimiento de las transformaciones es el argumento de Hall:

> Así, postcolonial no es el fin del colonialismo. Es después de un cierto tipo de colonialismo, después de cierto momento de gran imperialismo colonial y de ocupación –en la estela de él, a la sombra de él, modulado por él– que es por lo que algo ha sucedido antes, pero también es algo nuevo (1999: 230).

Lo 'post' de lo postcolonial tiene para Hall otro significado crucial. Lo post es una demanda a ir más allá, a poner en evidencia para descentrar los efectos todavía centrales en la vida social de la experiencia colonial. Post es un llamado a descentrar referentes tan naturalizados y arraigados derivados de la experiencia colonial como el eurocentrismo o el pensamiento historicista. Es, para decirlo en los conocidos términos de Chakrabarty (2008), provincializar a Europa, lugarizar y terrenalizar la Europa hiperreal que ha sido producida y desplegada en la experiencia colonial: "me parece que en este sentido lo 'postcolonial' […] No es sólo 'después' de lo colonial sino también 'ir más allá' de él" (Hall 2010d: 574 [1996]).

Otro aspecto interesante en los planteamientos sobre lo postcolonial en Hall, es enfatizar que la experiencia colonial y, en consecuencia, los efectos estructurantes del colonialismo en el presente no es un asunto solo de las antiguas colonias, sino que también es un asunto de los diferentes centros coloniales. No obstante, tiene en consideración que los efectos del colonialismo en las situaciones postcoloniales no son los mismos: "Por cierto, Australia y Canadá por un lado, y Nigeria, India y Jamaica en el otro no son 'postcoloniales' en el mismo sentido. Pero esto no significa que no sean postcoloniales en ningún sentido" (2010d: 567 [1996]).

Esto introduce un matiz importante, que Hall profundiza cuando cuestiona las narrativas dicotómicas que han querido presentar colonizadores y colonizados como dos irreductibles discretas entidades que no se yuxtaponen en ningún sentido:

> en términos de algún retorno absoluto a un sistema puro de orígenes incontaminados, los efectos históricos y culturales en el largo plazo de la 'transculturación' que caracterizó la experiencia de la colonización, en mi opinión, resultaron ser irreversibles. Las diferencias entre las culturas colonizadoras y las colonizadas, por supuesto, siguen siendo profundas. Pero nunca han operado de una forma puramente binaria y sin duda no lo hacen ahora. De hecho, yo describiría el cambio que se dio entre las circunstancias en que las luchas anticoloniales parecieron asumir una forma binaria de representación y el presente, cuando ya no pueden ser representadas dentro de una estructura binaria, como el paso de una concepción de diferencia a otra (2010d: 568 [1996]).

Para Hall, en lo postcolonial encontramos una abertura analítica hacia un tipo de conceptualización que no se mueve en las puridades dicotómicas que han adecuadamente alimentado los esfuerzos y las luchas anticoloniales, pero que se quedan cortas para entender las sutilezas y los alcances de la experiencia colonial y de la coyuntura postcolonial:

> lo 'postcolonial'[…] Nos está obligando a repasar la misma forma binaria en la que el encuentro colonial ha sido representado durante tanto tiempo. Nos obliga a reinterpretar los binarios como formas de transculturación, de traducción cultural, destinados a siempre causar problemas en las oposiciones binarias culturales del 'aquí'/'allí' (2010d: 568 [1996]).

De ahí que Hall considere que con el concepto de lo postcolonial se posibilita revisitar cómo hemos entendido a menudo la colonización y, por tanto, cómo nos relacionamos con lo colonial como categoría explicativa de nuestra historia más inmediata:

> la colonización reconfiguró el terreno de tal manera que, desde entonces, la idea de un mundo de identidades separadas, de culturas y economías aisladas, separables y autosuficientes, ha sido obligada a ceder a una variedad de paradigmas diseñados para captar estas formas diferentes, aunque vinculadas, de relaciones, interconexiones y discontinuidades. Esta fue la forma distintiva de la diseminación y condensación que activó la colonización. El privilegiar esta dimensión desaparecida o rebajada dentro de la narrativa oficial de la 'colonización' constituye su diferencia conceptual principal con respecto al discurso de lo 'postcolonial'. Aunque las formas particulares de inscripción y sometimiento aplicadas por la colonización variaron en casi todos los demás sentidos entre una parte del mundo y otra, sus efectos generales también tienen que ser marcados teóricamente, de manera cruda pero decisiva, en relación con su pluralidad y multiplicidad. Esa, en mi opinión, es la razón por la que el significante anómalo de lo 'colonial' aparece en el concepto de lo 'postcolonial' (2010d: 574 [1996]).

En términos más de encuadre, para Hall lo postcolonial debe entenderse como una operación de deconstrucción como en Derrida, bajo tachadura "todos los conceptos clave en lo 'postcolonial', como en el discurso general de todos los 'post', operan 'bajo tachadura', como diría Derrida" (2010d: 576 [1996]). De ahí el papel perturbador del prefijo 'post', uno que socava e interrumpe la positividad de los conceptos a los que se asocia: "Es posible que simplemente tengamos que ocupar la parte oculta, el lado subvertido, perturbado, de los conceptos positivos –el lado negativo de un concepto positivo– para así socavarlo en lugar de esperar a alguna nueva dispensación. Eso es exactamente lo que para mí significa la noción de *post*" (1999: 230).

Esta deconstrucción del concepto de colonialidad no significa su desaparición, sino su recurrencia:

> Quizás debimos haber sido advertidos por otros ejemplos teóricos, donde la deconstrucción de conceptos centrales realizada por los llamados 'post' discursos es seguida, no por la abolición y desaparición de éstos, sino más bien por su proliferación (como advirtió Foucault), sólo que ahora ocurre en una posición 'descentrada' en el discurso (Hall 2010d: 569-570 [1996]).

Más todavía, la teoría postcolonial no debería concebirse desde un historicismo teleológico que retrospectivamente examina las ideas del pasado en un gradiente de menor a mayor verdad según su lejanía o cercanía con los postulados postcoloniales. Así, cuestionando a uno de los autores asociados a los estudios postcoloniales, Hall señalaba:

> es impulsado por un deseo prometeico de la posición teóricamente correcta –un deseo de teorizar mejor que otros– y que al hacer esto crea una jerarquía que va desde lo 'malo' (Sartre, el marxismo, Jameson) a lo 'no tan malo pero incorrecto' (Said, Foucault) hasta lo que está 'casi bien' (Spivak, Bhabha), sin hacer una inspección crítica del discurso normativo, esto es, de la figura fundadora de Derrida, en relación a cuya ausencia o presencia se lleva a cabo la secuencia lineal (2010d: 570 [1996]).

Finalmente, Hall insiste en que el énfasis en la singularidad y la pluralización en los análisis postcoloniales no pueden hacerse a costa de perder de vista sus efectos sobredeterminantes y de totalización:

> a la vez de agarrarnos de la diferenciación y la especificidad, no podemos olvidarnos de los efectos sobredeterminantes del momento colonial, el 'trabajo' que constantemente se requirió que hicieran para representar la proliferación de la diferencia cultural y de las formas de vida, que siempre estuvieron allí, dentro de la 'unidad' suturada y

> sobre-determinada de aquella oposición binaria generalizadora y simplista, 'el Occidente y el Resto' (2010d: 570 [1996]).

Esta aclaración es muy importante, porque a la deconstrucción que aboga por evidenciar las diferencias y multiplicidades no se le puede escapar la sobredeterminación de la experiencia colonial con sus articulaciones de la modernidad u Occidente *como si* fuesen entidades totales:

> Hay que mantener estos dos extremos en juego siempre –sobredeterminación y diferencia, condensación y diseminación– para no caer en una desconstrucción juguetona, en una fantasía de una utopía de la diferencia sin poder efectivo. Es bastante tentador caer en la trampa de suponer que, ya que el esencialismo ha sido deconstruido teóricamente, por ende ha sido desplazado políticamente (2010d: 570 [1996]).

Conclusiones

En un congreso realizado en su honor en el 2004 en Jamaica, Hall afirmaba en la conferencia de cierre que aunque se había quedado a residir en Gran Bretaña desde los años cincuenta, su pensamiento había estado desde siempre signado por un *prisma de formación caribeña* (Hall 2007: 271). Definía este prisma como una impronta en la experiencia vivida que posibilita cierta perspectiva sobre el tipo de problemáticas relevantes y las formas de abordarlas. Antes que una simple referencia a contenidos, el prisma es una perspectiva, un posicionamiento en cuanto a lo que resulta relevante pensar y cómo vale la pena hacerlo. Al respecto Hall habla de una 'política de localización', ya que "todo pensamiento toma forma según de dónde viene, ese conocimiento siempre es hasta cierto grado 'posicional'" (2007: 271). Esta 'política de la localización' a la que refiere Hall en relación con lo del prisma de formación caribeña resuena con lo que en ciertas teorías feministas y corrientes de la cuestión postcolonial se considera como conocimiento situado

o geo-corpo-política del conocimiento. En palabras de Hall: "Uno nunca puede escapar a la manera en que su formación le pone una impronta o plantilla sobre aquello en lo que uno está interesado, el tipo de posición que tomará sobre cualquier tema, los vínculos que hará y así sucesivamente" (2007: 271). No obstante, como era de esperarse en Hall, adalid del contextualismo radical (*cfr*. Grossberg 2006), "Esto no significa que todo lo pensado es necesariamente limitado y auto-interesado por el lugar de dónde uno viene, o algo así" (2007: 271). Esta aclaración es crucial porque la política de la localización que supone la idea de prisma de formación caribeña no es una apelación a modelos esencialistas que asumen necesarias correspondencias (o necesarias no correspondencias) entre una posición social, una epistemología, una política o una ideología.

Las políticas de la localización permitirían vislumbrar no solo la particular forma en la que Hall se engancha con la cuestión postcolonial en los años noventa, sino también cómo este enganche no debe entenderse en términos de una simple ruptura con las problemáticas y abordajes que desde los años cincuenta marcaron su labor intelectual y política. Por tanto, si solo hasta los años noventa se encuentra en Hall textos que claramente se refieren a la cuestión postcolonial, estos no deben ser considerados como 'comienzos absolutos', como rupturas que aparecen súbitamente en su trayectoria intelectual y política. El estilo de Hall vislumbra un incesante volver sobre viejas preocupaciones para pensar en otro registro, con otras herramientas y en el marco de nuevas conversaciones: "Mis textos describen repeticiones y diferencias. Siempre vuelvo a ciertas temáticas para luego hacerlas avanzar en un sentido distinto; regresar y proseguir, sin comienzos absolutos o acercamientos confirmados" (Hall 2011: 56).

Referencias citadas

Chakrabarty, Dipesh
2008 *Al margen de Europa ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: Tusquets Editores.

Grossberg, Lawrence
2006 Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo. *Tabula Rasa*. (5): 45-65.

Hall, Stuart
1973a "Encoding and Decoding in the Media Discourse". Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, Stencilled Occasional Paper, Nº 7.
1973b "A 'Reading' of Marx's 1857 Introduction to the Grundrisse". Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, Stencilled Occasional Paper, Nº 1.
1977 "Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphor". En: Jon Bloomfield *et al*. (eds.), *Class, Hegemony and Party*. London: Lawrence and Wishart.
1978 "Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe". En: *Raza y clase en la sociedad postcolonial. Un estudio de las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua Inglesa, Bolivia, Chile y México*, pp. 149-181. Madrid: Tecnigraf.
1988 *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. London: Verso.
1997 (ed.) *Representation. Cultural representations and signifying practices*. London: Sage Publications.
1999 "Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and Discursive turn. Interview by Julie Drew" En: Gary A. Olson y Lynn Worsham (eds.) *Race, Rhetoric, and the Postcolonial,* pp 205-239. New York: Suny.
2003 [1996] "Introducción: ¿Quién necesita 'identidad'?" En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de Identidad*, pp. 13-39. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
2007 "Through the prism of an intellectual life". En: Brian Meeks (ed.), *Culture, Politics, Race and Diaspora,* pp. 269-291. Kingston: Ian Randle Publishers.
2010a Vida y momentos de la primera Nueva Izquierda. *Revista Nueva Izquierda*. (61): 163-182.

2010b [2000] "La cuestión multicultural". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales,* pp. 583-618. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

2010c [1997] "El espectáculo del 'Otro'". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales,* pp. 419-446. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

2010d [1996] "¿Cuándo fue lo 'postcolonial'? Pensando en el límite" En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 563-582. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina.

2010e [1992] "Estudios culturales y sus legados teóricos". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales,* pp. 51-71. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

2010f [1992] "La cuestión de la identidad cultural". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales,* pp. 363-404. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

2010g [1991] "Antiguas y nuevas etnicidades". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales,* pp. 315-336. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

2010h [1990] "Identidad cultural y diáspora". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales,* pp. 349-462. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

2010i [1986] "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales,* pp. 257-285. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

2010j [1985] "Significación, representación, ideología: Alhusser y los debates postestructuralistas". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 193-220. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

2011 *La cultura y el poder. Conversaciones sobre* cultural studies. *Entrevista realizada por Miguel Mellino*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

2013 [1992] "Occidente y el resto: discurso y poder". En: *Discurso y poder*, pp. 49-113. Huancayo: Melgraphic.

2013 Interview- 2 June 2011. *Cultural Studies*. 27 (5): 757-777.

Hall, Stuart y Bram Gieben (eds.)

1992 *Formations of Modernity*. London: Polity Press.

Hall, Stuart y Tony Jefferson (eds.)

2014 [1989] *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra*. Madrid: Traficantes de Sueños

Deleuze y Guattari en la selva Lacandona, Zapatismo en la metrópolis. Notas sobre la redefinición de la política

Alberto Arribas

¿Cómo transforman los movimientos sociales sus prácticas?, ¿cómo y por qué redefinen sus imaginarios políticos, sus narrativas y modelos organizativos? Para responder a estas preguntas desarrollé entre 2008 y 2012 una investigación centrada en la Red de Oficinas de Derechos Sociales –ODSs–, una red 'difusa' según los y las activistas, que buscaba catalizar y acompañar procesos colectivos de auto-organización contra la precariedad y en defensa de los derechos de los y las migrantes.

Elegí dicho espacio –compuesto entonces por diez nodos situados en siete ciudades españolas: Madrid, Barcelona, Sevilla, Zaragoza, Terrassa, Pamplona/Iruña y Málaga– porque se trataba de una experiencia muy particular: un entramado de redes activistas de largo recorrido, que llevaban más de una década trabajando juntas, y que estaban inmersas en un proceso colectivo de reflexión y experimentación desde el que buscaban reinventar sus prácticas políticas. Así, Pastora, una de las activistas de Sevilla, al hablar sobre los elementos compartidos entre los diferentes nodos decía,

> Lo común [en la red] es que no existe una guía, es la heterogeneidad, el caminar preguntando y el no tener referentes teórico-políticos muy marcados; que

> los tenemos, pero son referentes que vienen a decir que hay que crear, que hay que inventar, o sea, que no hay un manual [...] Lo que une es eso: la forma de preguntarse las cosas, la forma de ser retaguardia y no vanguardia, no adelantarse a la realidad sino que la realidad te va marcando los pasos.[1]

En la producción de esa política 'sin manual' lo más importante no eran los dispositivos concretos que se desplegaban en un momento determinado, ya que estos se entendían como herramientas que surgían en un contexto y que iban cambiando, o se remplazaban por otras, según se modificaba la situación. Lo central –lo programático– era el intento de pensar/imaginar y dar cuerpo a 'otra política'; un empeño colectivo que daba como resultado un escenario novedoso que según los y las integrantes de la red *aún estamos aprendiendo a nombrar*. Así, esa 'otra política' se expresaba en forma de metáforas más que como una narrativa ya cerrada. No era un 'programa', sino un *estilo de trabajo* abierto y en construcción, unas 'formas de hacer' en común. Algunas de las imágenes que intentaban expresar ese proceso han aparecido ya en las palabras de Pastora; pero había otras figuras que componían esa matriz (ese imaginario) emergente. Los y las activistas hablaban de una política del encuentro y de la escucha, una política artesana, de la vida cotidiana, una política mestiza, nómada, desde y hacia la auto-organización, y donde eran centrales las prácticas de investigación militante.

¿Qué querían decir estas imágenes?, ¿cómo se había ido construyendo este sentido común alternativo?, ¿quiénes eran los referentes teórico-políticos que invitaban a crear, inventar, producir 'sin manual'? En este texto pretendo responder a dichas preguntas, mapeando cómo ese imaginario político emergente, esa matriz heterodoxa, fue tomando forma al interior de estas redes.

---

1 Pastora. Sevilla. 3 de mayo del 2010.

Mapeando la red: la doble insatisfacción y las líneas de fuga

La red de ODS se creó como proyecto al interior de comunidades activistas de largo recorrido, que se habían ido construyendo a través de un conjunto amplio de encuentros, reflexiones, prácticas, afectos y sentidos compartidos desde la segunda mitad de la década de 1990. A lo largo de su trayectoria, dichas comunidades de activismo habían desarrollado una doble insatisfacción: proponían un cuestionamiento radical de la 'vieja política' (partidos, sindicatos mayoritarios, lógicas de representación); pero también, con la misma intensidad, planteaban una crítica profunda –una autocrítica– a las dinámicas auto-referenciales y a los circuitos cerrados de los propios movimientos sociales, lo que denominaban como 'el gueto militante': las inercias y discursos que "convocan y acogen sobre todo *a otros activistas* [y que operan en una lógica que] *vacía los espacios comunes*" (Fernández-Savater 2012). Guillermo, activista de la red en Zaragoza, afirmaba que en esos circuitos a menudo imperaban prácticas que no tenían una voluntad real de transformación sino que se establecían más como 'modos de vida', subculturas cerradas sobre sí mismas en las que,

> Se consolida una manera de vivir que es relativamente cómoda, con unos enunciados, con un discurso que, bueno, que no funciona para nada pero que tampoco se cuestiona. Entonces la idea es romper con esa dinámica de inercia y entender que la política tiene que estar totalmente metida en la coyuntura y tienes que estar continuamente evaluando si lo que tú haces transforma realmente o no transforma, ¿no?, y no tiene ningún sentido decir: 'mira, yo pienso así, la gente es tonta, y entonces a ver si despiertan para darme la razón por fin a mí'.[2]

2 Guillermo. Zaragoza. 3 de octubre de 2010.

Este malestar, esta doble insatisfacción, impulsó la búsqueda colectiva de otras formas de hacer política; una línea de fuga que invitaba a producir y ensayar un estilo de trabajo más abierto y experimental, organizado en torno a cuatro ejes.

En primer lugar, una 'política del encuentro', que no pasa por sostener posicionamientos ideológicos cerrados ni identidades colectivas excluyentes, sino por aprender a cooperar entre diferentes sin negar las diferencias; producir ideas y vínculo social, trabajar en conexión con otros y otras sin que para ello haya que pensar igual, trenzar comunidades abiertas –sentirse parte de procesos comunes– tomando la heterogeneidad no como un problema sino como punto de partida, horizonte y desafío.

En este sentido, Silvia, integrante de uno de los nodos de Madrid, subrayaba la importancia de articular dinámicas que rompieran con la composición habitual de los movimientos sociales, e intentar "abrirse, ir hacia afuera, crear alianzas, organizarse con otros".[3] Se trataría así de producir nuevas solidaridades que atraviesen la lógica tradicional de la identidad y la diferencia, agenciamientos entre múltiples actores, "formas de coordinación de singularidades que constituyen sumas que no totalizan sus propios elementos" (Lazzarato 2006: 65).

Esta predisposición hacia la apertura y la mezcla con otros actores y experiencias, que tenía un fuerte componente de experimentación, activaba una dinámica que iba transformando los propios dispositivos de la red en el proceso del encuentro. Estábamos así ante la ruptura con ese imaginario de 'pureza' política –el narcisismo de las pequeñas diferencias– tan habitual al interior de los espacios de movimientos sociales. Bea, integrante de otro de los nodos madrileños, afirmaba que para las ODSs "es mucho más importante juntarse con otros e intentar sacar cosas adelante, que ser muy puros y sólo juntarnos con la gente con la que estamos súper

3 Silvia. Madrid. 8 de junio del 2010.

de acuerdo".[4] Una política 'impura', "una poderosa e infiel heteroglosia" (Haraway 1995: 311), que habita la complejidad y las contradicciones, y sobre la que Pablo, también miembro de la red en Madrid, comentaba,

> Porque claro, no le has pedido ningún carnet a nadie, no somos un colectivo de comunistas, ni de anarquistas, ni de izquierdas, ni de antiglobales ni de tal, es ¡vete tú a saber! Es una puerta abierta en la que la gente llega y si empatizas te quedas, y cuando te quedas pues empiezan a surgir ahí mil cosas. [...] Mil cosas que se ponen encima de la mesa y que en un centro social como los que teníamos antes no se iban a producir en la vida. ¡No! Porque era *nuestro* centro social en el que hablábamos de *nuestras reglas* para que el centro social fuese puro y ahí quien entrase se impregnase de pureza. Ese yo creo que es el debate, ese es el cambio de paradigma.[5]

En segundo lugar, ese cambio de paradigma va conectado a una 'política de la escucha' en la que los movimientos sociales se descentran como sujeto de enunciación, y en lugar de decir 'lo que hay que hacer' aprenden a 'caminar preguntando'. Perder esa centralidad –y los privilegios asociados a la misma– es otro de los elementos que impulsaba a esta red de activistas a salir fuera, a encontrarse y a 'contagiarse' con otros y otras para construir las cosas de otro modo. Como planteaba Xavi, de la ODS de Terrassa, se trataba en última instancia de producir otro tipo de comunidad y otro tipo de sociabilidad desde "un discurso político muy de ensayo y error, de romper con las verdades absolutas".[6]De manera similar, de nuevo Silvia, conectando con el punto anterior, reflexionaba sobre este desplazamiento del lugar del sujeto –el ejercicio colectivo de descentrarse–, y pensando sobre el futuro de la red añadía,

---

4 Bea. Madrid. 10 de junio del 2010.
5 Pablo. Madrid. 17 de mayo del 2010.
6 Xavi. Terrassa. 23 de octubre del 2010.

> Es muy distinto pensar el futuro de las ODSs pensando que tú eres quien tiene que enunciar algo, ¿no?, que eres el sujeto de enunciación válido para, no sé: 'abordar las hipótesis políticas que nos darán la clave de tal', o que eres –digamos– un espacio que se va inventando a sí mismo, poco a poco, sin una idea preconcebida de lo que tienes que hacer y de lo que tiene que ser la política, y que va sobre todo escuchando qué está ocurriendo en lo social para ser capaz de construir esos problemas de manera común.[7]

En tercer lugar, desde este estilo del encuentro y la escucha se proponía una 'política de la vida cotidiana' donde los vínculos que sostienen la acción se producen y reproducen en la materialidad de las prácticas y luchas concretas, cuando la gente se encuentra y se reconoce en torno a problemas compartidos. Es ahí donde se van a activar conexiones, procesos de politización y de creación de nociones comunes y prototipos organizativos que permitan tejer comunidades de lucha más fuertes, ecologías de prácticas y saberes, dispositivos capaces de generar respuestas colectivas contra la precarización de la vida.

Se pretendía por lo tanto traducir los aprendizajes acumulados a lo largo de los años de trabajo político conjunto en proyectos –como la propia red de ODSs– que tuvieran una conexión clara con el territorio en el que se desplegaban, y que fueran útiles y eficaces a un nivel concreto y cotidiano. ¿Cómo se recompone el vínculo social en contextos altamente individualizados, fragmentados, dispersos?, ¿cómo se teje y se sostiene un 'común' que parece disuelto, estallado, inexistente?, ¿cómo reactivar subjetividades políticas y articulaciones colectivas que operen desde la certeza de que la realidad puede transformarse a partir de las luchas? Los y las activistas que componían esta red consideraban que esos procesos únicamente podían funcionar a través de una praxis cotidiana

7 Silvia. Madrid. 8 de junio del 2010.

donde la lógica no era 'convencer' a otros discursivamente sino 'trabajar y pensar junto y con' otros produciendo en ese encuentro sentidos compartidos, organización y movimiento. Así, como señalaba Xavi, ese 'común' que permite las luchas no está predeterminado sino que se construye (se va definiendo y transformando) en el día a día con la gente, en procesos complejos que obligan a los y las activistas a 'rehacerse' constantemente. En esta misma línea, Marta, integrante de otro de los nodos de Madrid, añadía,

> No es que tengas tú el común, las ideas, o la ideología, solo que no las cuentas para no asustar a la gente, y ya las irás contando poquito a poco, ¡no! Sino que, realmente, está lo que tú piensas, el otro viene con otra cosa, y lo importante es lo que se construye ahí juntos; y a la vez siempre pensando la apertura con el afuera, ¿no?, porque todo el tiempo hay momentos... casi como el latido del corazón, sístole y diástole, hay momentos de apertura, de proliferación, y de pronto la cosa como que se cierra. Esos momentos de sedimentación son importantes, son momentos más pausados, de reflexión sobre lo hecho, de mirar y tal, pero hay que pensar todo el tiempo cómo reabrir, ¿no?, cómo no quedarte en la celebración de lo que eres.[8]

El último elemento, que cruzaba y reforzaba los anteriores, era la centralidad que las prácticas de investigación militante y producción colectiva de conocimiento tenían para estas comunidades de activistas, que eran a la vez comunidades reflexivas, epistémicas. Para esta red la producción y sistematización de saberes –situados, encarnados, surgidos en y desde las propias prácticas– no se pensaba como un complemento o un momento separado de la acción política: pensamiento colectivo, experimentación política y producción de movimiento eran entendidos y vividos como hilos de un mismo tejido.

---

8 Marta. Madrid. 12 de junio del 2010.

De hecho, la mayoría de integrantes de las ODSs con quienes trabajé en mi proyecto formaban parte también de algunas de las iniciativas de autoformación e investigación más sólidas desplegadas desde los movimientos sociales en la última década en nuestro territorio: Nociones Comunes, el Grupo de Estudios A_ Zofra, el Observatorio Metropolitano, o la Universidad Nómada, y habían construido proyectos editoriales, como Traficantes de Sueños, orientados a publicar y circular materiales y debates útiles para la acción colectiva transformadora. Estamos por lo tanto ante movimientos que *sostienen su ignorancia* (Rancière 2003) como actitud política radical: saber que no se sabe, saber que ningún saber puede ser completo, y proponer desde ahí tentativas de aprendizajes colectivos que, por definición, van a estar siempre abiertos, siempre en construcción, y cuya utilidad dependerá de su capacidad para dar cuerpo a nuevas experimentaciones o para aumentar la potencia de las ya existentes. Se trataba así de emplear "la práctica política como un intensificador del pensamiento, y el análisis como multiplicador de las formas y los ámbitos de intervención de la acción política" (Foucault 1983: xiv).

En esta línea, Nico, de la ODS de Málaga, comentaba que eran movimientos "que no sólo agitan, y agitan, y tiran consignas" sino que se detienen a pensar cómo opera de manera concreta el neoliberalismo en los espacios donde se inserta la red, un gesto que es "muy importante para no hablar de crisis en genérico, para no hablar de precariedad en genérico, sino ver cómo se declina de forma puntual", una mirada reflexiva que busca "pensar y conocer mejor la realidad para poder intervenir mejor".[9] Como ejemplo de esta praxis, Mario, miembro de otra de las ODSs de Madrid, me explicó que estaban llevando a cabo un proyecto de investigación militante sobre la crisis económica y política que había estallado en 2008. Cuando hablamos, el proyecto llevaba desarrollándose ya más de dos años. Inicialmente cada ODS había realizado entrevistas sobre la crisis con diferentes personas; habían grabado esas entrevistas en video, y habían utilizado ese material para organizar talleres

9 Nico. Málaga. 21 de abril del 2010.

de discusión. Con la información de las entrevistas y los talleres habían elaborado un manifiesto sobre la crisis, 'gente pensando en la crisis'. Ese manifiesto pasó a debatirse en varios talleres organizados en los nodos de la red situados en Madrid, y se fue modificando con las nuevas ideas y aportaciones. Finalmente, tenían planeado lanzar el manifiesto fuera de la red tres meses después de nuestro encuentro,

> Y lo de crisis es un ejemplo, es lo que tenemos ahora más trabajado, han sido casi tres años entre una cosa y otra: que si haces entrevistas, lo grabas, lo montas, lo enseñas, al enseñarlo haces un taller, en el taller recogemos todas las notas, luego las discutimos otra vez, o sea, que está bastante... sí que hay un proceso. Lo que hagamos tiene que ser muy masticado, muy masticado.[10]

La intersección de los cuatro ejes que acabo de presentar expresa un desplazamiento fundamental. En lugar de una arquitectura de grandes relatos o diseños políticos que se despliegan en planes ideales (ingeniería social, saberes expertos, vanguardias), estamos aquí ante una concepción de 'la política como artesanía'. Lógicas de 'retaguardia' –el caminar preguntado, la escucha atenta y el arte del encuentro– que buscan acompañar la acción colectiva en vez de dirigirla; un estilo de trabajo alejado de los automatismos, que demanda otros tiempos, otros vínculos, otra relación con el proceso. Una propuesta que pone el énfasis en la auto-organización y la experimentación; que es post-ideológica y post-identitaria pero que de ninguna manera es anti o post política, sino que plantea la construcción colectiva de 'otra política'. Una política no-dogmática, no totalizante, articulada desde y hacia la diferencia, orientada a producir y sostener un común abierto desde el que tejer otros imaginarios de lo social, otras sensibilidades, otras maneras de vivir juntos y juntas. Ese es el cambio de paradigma que ensayaban estas redes[11].

---

10 Mario. Madrid. 9 de junio del 2010.

11 Es interesante pensar las conexiones entre este 'cambio de paradigma' propuesto por la red de ODSs, y el intenso ciclo

El eje precariedad/precarización/ precariado como ejemplo

Desde finales de la década de los 90, y a lo largo de la primera década del 2000, el marco conceptual precariedad/ precarización/precariado se situó con fuerza como eje de las discusiones de estas redes de movimientos sociales en cuyo interior se crearían más adelante las ODSs. Explorar ese proceso nos puede ayudar a entender cómo se fue construyendo esa 'otra política' de la que vengo hablando.

---

de movilizaciones abierto a partir de la primavera de 2011, el acontecimiento/movimiento '15M' (Arribas, 2015), que convirtió nuestro territorio en un gran laboratorio de acción colectiva. Las lógicas y prácticas políticas que yo había comenzado a explorar como 'emergentes' al interior de pequeñas redes activistas iban a devenir el sentido común de la protesta en el ciclo de luchas pro-democracia y anti-austeridad desarrollado tras el 15M. El 15M materializó muchas de las intuiciones políticas planteadas en la experiencia de las ODSs, pero lo hizo *en versión movimiento*, a una escala, ritmo y velocidad mucho más amplias. Como señalaba Xavi, de la ODS de Terrassa: "de repente pasa algo bastante imprevisible que es el 15M, donde se abre un escenario en el que gran parte de las cosas que llevábamos pensando y soñando durante años pues de repente se imbrican en la realidad, y se convierten en una forma de hacer política muy parecida a la que nosotros queríamos —digamos— inventar, ¡y resulta que se inventa en quince días! Y se empieza a poner en práctica ese tipo de política no sectaria, no auto-referencial, de la gente, de los problemas cotidianos, del día a día, de luchas sobre cosas muy concretas, y esa gente que hasta ahora veíamos como 'no politizada' pues de repente parece que se politizan de golpe; y eso de alguna manera también te hace a ti plantearte cómo se hace política y qué cosas tenemos que cambiar en esta nueva situación [...] Es que llegas allí y ya está la cosa en marcha, ya están luchando juntos, están auto-organizándose, y es como: *nos hemos perdido algo*. Y entonces o nos adaptamos a la nueva realidad o seguimos con nuestras paranoias de 'es que la gente no viene'; claro, la gente no viene porque la gente ya está en otros sitios haciendo otras cosas, y entonces nos tenemos que sumar a donde están los procesos vivos y encarnados en la gente" (Terrassa. 9 de febrero del 2012).

Pensar y producir prácticas políticas a partir de la noción de precariedad implicaba interrogar y problematizar la experiencia propia, las vivencias cotidianas –los malestares– que atravesaban a esta comunidad/generación de activistas (juventud urbana, universitaria, mayoritariamente blanca y europea) que sentía que las narrativas disponibles no servían para leer correctamente un contexto social en rápida transformación. Reflexionar sobre y desde las trayectorias vitales concretas –en primera persona del singular y el plural– a partir de la idea de precariedad suponía elaborar un pensamiento encarnado, un saber colectivo, que permitiera entender y enunciar lo que estaba pasando, *lo que nos estaba pasando*, y construir y poner a circular categorías, narrativas y dispositivos que catalizaran la (auto)organización y la movilización.

Un ejemplo clave fue la publicación a comienzos de 2004 del libro 'A la deriva - Por los circuitos de la precariedad femenina', escrito por el colectivo Precarias a la Deriva, varias de cuyas integrantes serían parte más adelante de los dispositivos que formaban la red de ODSs. El libro era resultado de un proceso de investigación militante en el que se cruzaban los elementos que vengo comentando: el encuentro entre 'diferentes', el plano de lo cotidiano, la deriva como versión metropolitana del caminar preguntando zapatista, etc. Operaba, además, desde la lógica que ya he subrayado: prácticas que dan lugar a reflexiones colectivas que se convierten en herramientas para crear, transformar y multiplicar las prácticas, construyendo así circuitos virtuosos entre pensamiento y acción. Años más tarde, en las entrevistas realizadas en 2009/2010 para mi investigación (en las que participaron también activistas que habían formado parte de Precarias a la Deriva), ¿qué se decía sobre ese 'conglomerado heterogéneo' de elementos que componían la noción de precariedad?

La 'precariedad' se entendía como 'la condición existencial' actual, 'nuestro modo de vida' hoy, tanto en términos materiales como subjetivos. Hay un proceso de 'precarización de la vida' en múltiples dimensiones. Es parte de un proceso estructural de pérdida de derechos, y en ese sentido se conecta con el desmantelamiento del Estado del bienestar y las mutaciones

del mercado de trabajo, pero desborda esos ámbitos; se manifiesta en la dificultad creciente para estabilizar recursos elementales para una vida digna; se asocia a la dificultad en el acceso a renta, a vivienda, a formación, ocio, cultura. Como decía Raquel, integrante de la red en Barcelona, "tienes un curro de mierda, no llegas a fin de mes, no tienes papeles".[12]

La precariedad se presentaba como un eje central del gobierno neoliberal de lo social. Una tecnología de disciplinamiento a través del miedo: "miedo a perder el trabajo, a quedarte en la calle, a no poder comer, a no llegar a fin de mes, el miedo a todo",[13] señalaba Sebas desde el nodo de la red en Barcelona. En ese mismo sentido, Pastora afirmaba que "te quieren precario, te quieren sola, inestable, ignorante y con mucho miedo; la precariedad te fomenta los miedos, y con miedo eres más explotable, más oprimible, más desahuciable, más despedible".[14]

Esta categoría expresaba también la imposibilidad de realizar un proyecto de vida porque estás continuamente a expensas de factores que escapan a tu control. La precariedad es inseguridad constante, es no poder elegir, es falta de autonomía, es andar en la cuerda floja, es incertidumbre, dependencia, inestabilidad laboral-social-emocional, es no tener tiempo –o no tener control sobre tu propio tiempo–, es no saber qué va a pasar con tu vida a muchos niveles. Como decía Raquel, "no es solo no poder hacer, sino no tener la facilidad de poder imaginar y hacer los mundos posibles que uno querría".[15]

La precariedad 'fragiliza', y la sensación creciente de riesgo y pérdida de control dispara la búsqueda de soluciones individuales –un 'sálvese quien pueda' general– que dificulta abrir proyectos colectivos que impugnen las lógicas de precarización. Pero aunque nos afecte a todos y todas, no

---

12 Raquel. Barcelona. 25 de octubre del 2010.
13 Sebas. Barcelona. 26 de octubre del 2010.
14 Pastora. Sevilla. 3 de mayo del 2010.
15 Raquel. Barcelona. 25 de octubre del 2010.

nos afecta del mismo modo. El impacto de la precariedad está distribuido de manera diferencial. Está determinado por la cruce del género, raza, edad, lugar de origen, capacidad de movilidad, el estatus legal o los diferentes capitales (económicos, culturales, sociales, simbólicos) que se pueden poner a competir para reducir la incertidumbre. Esos ejes son clave para entender las múltiples caras en las que se manifiesta la precarización.

La precariedad es, como planteaba Guillermo, "lo que nos ha tocado vivir y contra lo que nos toca luchar".[16] Esta era/es nuestra experiencia y –aunque expresa lugares comunes para la mayoría de la población mundial más allá de los países del norte global– en nuestro contexto representaba una anomalía, una ruptura con experiencias previas (la de nuestros padres y nuestras madres) y con las narrativas y expectativas en las que habíamos sido socializados.

Partir de la realidad que habitábamos y problematizarla –convertirla en problema– de manera colectiva fue central en el proceso de imaginar y producir otra política. Esa dimensión experiencial fue un punto de apoyo fundamental en la trayectoria de estas redes; sin embargo, también conllevaba riesgos. La distancia entre el 'partir de sí' y el 'cerrarse sobre sí' es muy corta. Esa era la (auto)crítica que estas redes habían sabido realizar, y que impulsaba su deseo de fuga del bucle auto-referencial en que muchos movimientos estaban atrapados. Y es aquí donde la 'política del encuentro' cobraba su máximo sentido; así Pantxo, integrante de la red en Barcelona, jugando con la cercanía entre las nociones de experiencia y experimentación señalaba que esta última –la cuestión de la experimentación– fue la clave que permitió "forzar más sobre ese espacio de la experiencia que habíamos construido durante los noventa [para ver] cómo esa política de la experiencia se hace algo más que nuestra experiencia".[17]

---

16 Guillermo. Zaragoza. 3 de octubre del 2010.
17 Pantxo. Barcelona. 25 de octubre del 2010.

Partir de sí sin cerrarse a la experiencia de otros y otras, sístole y diástole, política de la escucha y del caminar preguntando. Vemos cómo ese imaginario político emergente va tomando forma. En el camino se cruzan biografía e historia, imaginación sociológica para leer contextos en rápida transformación e imaginación política para intervenir en esos procesos. Y puesto que 'resistir es crear', este pensamiento que zigzaguea entre lo encarnado y lo abstracto sedimentaba en narrativas y prototipos organizativos orientados a la acción. La red de ODSs no era sino una materialización de esta lógica.

Lecturas monstruosas

Este recorrido estuvo marcado también por un vínculo apasionado con la teoría, una conexión que se articulaba desde una posición particular. No estábamos en la academia, estábamos *en movimiento*, y desde ahí establecíamos con los textos una relación indisciplinada, heterodoxa, no escolástica. "Nunca hay que preguntar qué quiere decir un libro [proponían Deleuze y Guattari] tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades" (2004: 10). Y así leíamos al interior de estas redes; cada discusión estaba encarnada en nuestras prácticas, no había separación entre los saberes que nos preocupaban y nuestra vida, y en ese sentido las fronteras disciplinarias no nos interesaban demasiado. Intentábamos poner en diálogo saberes producidos desde localizaciones muy distintas: el zapatismo, los feminismos del norte y del sur, el movimiento de movimientos, la filosofía deseante del post-estructuralismo francés, las propuestas de la autonomía italiana, o la multitud de experiencias de pensamiento en resistencia que nos llegaban desde muchas geografías. Esa mixtura era una característica central de nuestra manera de leer; devorábamos todo aquello que nos ayudara a pensar lo que nos pasaba de manera más compleja, y sobre todo, lo que nos servía para luchar y vivir de manera –en nuestra opinión– más creativa y potente. No se trataba de trazar equivalencias ni de buscar síntesis abstractas entre esos mundos; lo que nos motivaba era asumir el desafío de pensar y aprender

desde y con esas diferentes diferencias para empujar nuestro pensamiento y nuestras prácticas hacia lugares (epistémicos y políticos) donde no habríamos podido llegar de otro modo.

Retomando el inicio del artículo, aquellos referentes teórico-políticos que alimentaban las reflexiones de la red han ido asomando a través del texto. Había dos planos. Uno venía definido por la intersección de diferentes líneas de pensamiento crítico occidental. Asumiendo el riesgo de simplificar en exceso, me atrevo a proponer algún ejemplo. Con Deleuze y Guattari pudimos pensar en clave de multiplicidades, agenciamientos, líneas de fuga, flujos, devenires, deseo, conexiones parciales –no totalizantes– y rizomas. Un pensamiento nómada y productivo, un pensamiento de la potencia, que conectaba de manera clara con nuestras preocupaciones y búsquedas. Con Negri y los movimientos del área de la autonomía italiana pudimos pensar en clave de economía política, y retornar así a la materialidad de la vida: postfordismo, trabajo cognitivo, la precariedad y la (im/posible) emergencia del precariado, la multitud como figura política a construir desde la cooperación –post-ideológica, post-identitaria– de las singularidades, y la centralidad de producir lo común, producir (auto)organización y movimiento a partir de la determinación de "pensar, vivir, experimentar y combatir de otro modo" (Guattari y Negri 1999: 75). Finalmente, con los feminismos aprendimos que para que realmente fuera transformador, todo lo anterior debía estar atravesado por una política en primera persona, que pone el cuerpo, que subraya la importancia –la potencia– de la experiencia, una política de lo cotidiano, los cuidados y la escucha que parte de sí para ir mucho más allá de sí, 'para cambiarlo todo'. Estos eran los materiales desde los que tejer una política sin manual.

El segundo plano señalaba otra influencia fundamental, que llegaba con fuerza desde una localización bien diferente. Aún no se ha reflexionado suficientemente sobre la importancia que la *gramática política del zapatismo* tuvo para toda una generación de activistas que encontraron en esta experiencia un punto de apoyo clave para repensar y reinventar sus

prácticas. El alzamiento del 1 de enero de 1994 tuvo un impacto extraordinario en nuestra geografía política y emocional. Por un lado, rápidamente se crearon por todo el país plataformas y colectivos de solidaridad con Chiapas, un gesto que se imbricaba en la tradición internacionalista de apoyo a las luchas populares en América Latina.

Por otro lado, y aquí es donde me voy a centrar porque fue la experiencia clave en las redes de las que vengo hablando, la apuesta de los y las activistas no pasaba tanto por la solidaridad *con* Chiapas sino por el intento de desplegar un *devenir zapatista* al interior de nuestras realidades, un contagio, un aprendizaje, una apertura a la política y poética del EZLN. Este proceso tenía dos caras: primero, los elementos del zapatismo que conectaban de manera directa, muy intuitiva, con nuestras propias preguntas; ideas e imágenes que podíamos reconocer como 'también nuestras'. En segundo lugar, todo un conjunto de planteamientos que no podíamos reconocer de manera tan espontánea, y que nos obligaban a *forzar* nuestro pensamiento, a pensar desde y hacia otros lados.

Voy a intentar explicar ambas dimensiones y cómo se cruzaban en nuestras prácticas. Los elementos compartidos son fáciles de señalar. El 'caminar preguntando' zapatista resonaba con nuestra política del encuentro y de la escucha: *sostener la ignorancia*, descentrarse, dejar espacio para otras palabras, otros sujetos y experiencias. "En silencio se siembra la palabra. Para que florezca a gritos se calla", decía el EZLN en su Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, en 1996.[18] Si hay ruido, si no hay predisposición para la escucha, no se puede 'lanzar y recoger' la palabra, no hay caminar preguntando porque no hay espacio para el encuentro verdadero, el que permite construir con otros y otras (el encuentro que transforma a los mundos que se encuentran). El 'caminar preguntando' es el centro de *una política sin manual, una política de*

18 Los comunicados del EZLN desde 1993 están disponibles en Enlace Zapatista http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/comunicado/ (Acceso 26/09/2016).

retaguardia; en el año 2001, en el Zócalo de Ciudad de México, el EZLN nos decía: "Un espejo somos. Aquí estamos para vernos y mostrarnos, para que tú nos mires, para que tú te mires, para que el otro se mire en la mirada de nosotros. Aquí estamos y un espejo somos. [...] No el camino, sino apenas unos pasos. No la guía, sino apenas uno de tantos rumbos que al mañana conducen".

A la vez, la lucha zapatista por 'un mundo donde quepan muchos mundos' resonaba con nuestro deseo de una política desde y hacia la diferencia, abierta y pluriversal, no totalizante. Así, en la clausura del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, el EZLN se preguntaba qué seguía después, "¿Un programa mundial para la revolución mundial?", y respondía diciendo que lo que sigue es: "El eco que reproduzca el propio sonido y se abra al sonido del otro. El eco de esta voz rebelde transformándose y renovándose en otras voces. Un eco que se convierte en muchas voces, en una red de voces". Además, la nociones zapatistas del 'mandar obedeciendo' y del 'para todos todo, nada para nosotros' señalaban la posibilidad de democratizar la democracia desde abajo, y apuntaban a la crítica radical de la vieja política que también compartían las redes que vengo delineando.

Finalmente, la gramática política zapatista conectaba también de manera intensa con la idea de 'resistir es crear': imaginar y producir dispositivos, movimiento, organización; construir contrapoder y las instituciones para sostenerlo. Fueron primero los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y los Aguascalientes, y más adelante los Caracoles Zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno. Los caracoles, la espiral para caminar hacia dentro o hacia fuera según sea necesario; el partir de sí sin encerrarse en la experiencia propia; la sístole y la diástole, el movimiento del corazón. Metafóricamente –porque son realidades incomparables a otro nivel– nuestros caracoles eran nuestros centros sociales, nuestras redes, las librerías y editoriales que se habían creado, las publicaciones, los espacios de investigación militante y auto-formación, la propia red de ODSs. Instituciones del movimiento para producir movimiento.

Estos eran algunos de los elementos compartidos –o que podían ponerse en diálogo– en esa matriz (ese imaginario) emergente que nos permitía pensar y producir otra política. ¿Cuáles eran las nociones y planteamientos que no podían reconocerse y hablarse de manera tan intuitiva, de manera tan directa?

La larga noche de los 500 años

En la propuesta de Deleuze y Guattari, el sujeto que construye política, que produce mundos, parecería ser un sujeto sin historia, su lugar y su tiempo ni empiezan ni acaban: siempre está *en el medio*, reinventándose/mutando a partir de nuevas conexiones. Su identidad –nómada, indeterminada– tiene como eje la conjunción 'y... y...' porque "en esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser" (2004: 29). Así, su obra puede leerse como una "anti-genealogía" o "anti-memoria" (2004: 25); y ya expliqué la importancia que estas imágenes tuvieron en nuestra trayectoria como punto de apoyo desde el cual abrir líneas de fuga que permitieran modificar las formas de hacer política y de vivir en común. En nuestro contexto, en nuestra experiencia particular, escaparnos de ideologías totalizantes e identidades políticas cerradas era la exigencia –la condición de posibilidad– imprescindible para redefinir las prácticas.

He mencionado ya que la propuesta zapatista no es totalizante, su horizonte político es *un mundo donde quepan muchos mundos*. Sin embargo, en contraste con la propuesta deleuziana el zapatismo sí tiene memoria y tiene territorio, maneja identidades fuertes, y piensa y se piensa desde un lugar en la historia y en el mundo. A través de la 'Primera Declaración de la Selva Lacandona', el 1 de enero de 1994, el EZLN afirmaba: "Somos producto de 500 años de luchas", insertando así su proyecto y su resistencia –su *digna rabia*– en el plano de larga duración del colonialismo y de las luchas decoloniales. Subrayaban de este modo la continuidad de las lógicas y mecanismos que reproducen las divisiones y jerarquías de ese "mundo cortado en dos" del que hablaba Fanon (2011: 29), un mundo fracturado: de un lado la *zona*

del ser, el sujeto imperial que se piensa a sí mismo como dotado de humanidad plena y de los atributos asociados a la misma; del otro, la *zona del no-ser*, 'los condenados y condenadas de la tierra', los nadies de Galeano, *que no son, aunque sean*, sub/des-humanizados durante la larga noche de los quinientos años por estructuras económicas, epistémicas, políticas, ontológicas y militares impuestas desde la zona del ser (Grosfoguel 2011).

Tomarnos en serio la gramática política del zapatismo nos obligaba a tomarnos en serio esa fractura. Tuvimos que entender que aunque estábamos hablando el mismo idioma, el pensamiento y la palabra zapatista venían de *otros lados*, porque ese pensamiento y esa palabra "habitan en cuerpos, sensibilidades y memorias diferentes, y sobre todo en una diferente sensibilidad del mundo" (Mignolo 2011). El pensamiento zapatista emergía justamente allí donde el proyecto moderno/colonial había decretado que no era posible el pensamiento. Así, reflexionar –leer el mundo– con y desde esa gramática política implicaba una ruptura en relación a la racionalidad eurocéntrica y a su racismo epistémico. El desafío para los sujetos del norte global –para nosotros y nosotras– pasaba por lo tanto por asumir que somos norte y reconocer lo que eso implica, para después –como plantea Boaventura de Sousa Santos (2009)– *aprender a ir hacia el Sur, y aprender a partir del Sur y con el Sur*.

En nuestro caso, con el zapatismo caminamos un doble proceso: primero, descubrimos los límites de nuestro propio pensamiento: lo que no podemos ver de otras realidades a partir de nuestra mirada y de las categorías con las que pensamos el mundo. Y ahí es fundamental incluir las teorías críticas que habían acompañado y enriquecido nuestras prácticas, que de pronto se 'provincializaban', revelándose como lo que siempre habían sido: situadas, locales y necesariamente incompletas. Semejante *descubrimiento*, que la teoría crítica europea no servía para explicar las experiencias de los sujetos situados en el otro lado de la herida colonial, puede resultar ridículo –por su obviedad– para un lector o lectora situados (epistémicamente) en el sur

global; pero para nosotros y nosotras supuso una ruptura cuya importancia es difícil exagerar. De hecho, no es arriesgado decir que gran parte del pensamiento crítico no ha realizado aún este *giro decolonial*; no es consciente de sus limitaciones, no asume su propia naturaleza situada, no se toma en serio la cuestión de la colonialidad del saber y la geopolítica del conocimiento, y desde ahí (en su arrogancia) ignora o no presta atención –cuando no desprecia abiertamente– al pensamiento producido desde otras realidades y experiencias (Grosfoguel 2011).

La segunda dimensión de este proceso, de este camino que aún seguimos aprendiendo a caminar, es cómo el zapatismo nos llevó a pensarnos y a pensar nuestra realidad incluyendo en nuestra caja de herramientas teóricas el pensamiento producido en y desde las historias, los cuerpos, las memorias, las experiencias, las subjetividades y las luchas del sur. De nuevo, nuestro *pensar* no se quedaba en lo abstracto, y tenía que sedimentar en prácticas de acción colectiva; así, estas reflexiones se tradujeron en la manera en la que desde la red de ODSs se trabajaba con los y las migrantes y sus organizaciones –el sur que habita el norte–. La propuesta de estas redes no era pensar 'sobre' los y las migrantes, como hace la academia, ni hablar 'en nombre de' los y las migrantes como tienden a hacer las ONG; lógicas que en ambos casos mantienen y reproducen las posiciones de subalternidad. La idea en estas redes era pensar y trabajar junto y con los y las migrantes, activando y/o acompañando procesos de auto-organización y buscando construir alianzas políticas y aprendizajes mutuos (las tensiones, dificultades y logros de dicho proceso serían material para otro artículo).

Resumiendo, el zapatismo daba cuerpo a esa *otra política* que era nuestro horizonte, nos mostraba una lucha que era abierta pero con memoria, innovadora pero con historia, con territorio, decolonial, situada, que camina preguntando para construir un mundo donde quepan muchos mundos –un pluriverso de sentidos–, y donde quien gobierne mande obedeciendo. *Para todos todo, nada para nosotros*.

En nuestra trayectoria esa gramática política nacida en las selvas y montañas de Chiapas se mezclaba con la teoría crítica europea que he venido mencionando, y ambas con la reflexión colectiva en torno a nuestra propia experiencia, nuestra propia vida. No buscábamos síntesis abstractas entre esos recorridos, sino poner esos mundos a dialogar, "no a la manera de una suma sino a través de una multiplicidad que es transformadora, como la conciencia mestiza" (Anzaldúa 2002: 4).

Ese es el desafío que seguimos habitando: que un *devenir sur* desordene nuestros mapas, atravesar el espejo zapatista y no querer volver, o volver para intentar cambiar el norte, si es que eso es posible.

Referencias citadas

Anzaldúa, Gloria
2002 "Preface: (Un)natural bridges, (Un)safe spaces". En: Gloria Anzaldúa y Ana Louise Keating (eds.). *This bridge we call home: radical visions for transformation*, pp. 1-5. New York: Routledge.

Arribas, Alberto
2015 Recordar el 15M para reimaginar el presente. Los movimientos sociales en España más allá del ciclo electoral de 2015. *Interface: A Journal for and about Social Movements,* 7(1): 150-164.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari
2004 *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

Fanon, Frantz
2011 *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaparta.

Fernández-Savater, Amador
2012 ¿Cómo se organiza un clima? Disponible en: http://blogs.publico.es/fueradelugar/1438/¿como-se-organiza-un-clima (Acceso 26/09/2016).

Foucault, Michel
1983 "Preface". En: Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus,* pp. XI-XIV. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Grosfoguel, Ramón
2011 "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos". Barcelona: CIDOB Monografías.
Guattari, Félix y Antonio Negri
1999 *Las verdades nómadas*. Madrid: Akal.
Haraway, Donna
1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza*. Valencia: Universidad de Valencia.
Lazzarato, Maurizio
2006 *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.
Mignolo, Walter
2011 Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. Disponible en: http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es (Acceso 26/09/2016).
Rancière, Jacques
2003 *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes.
Santos, Boaventura de Sousa
2009 *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.

SEGUNDA PARTE

Sumak Kawsay y economías para otro vivir

Sumak Kawsay desde una visión de una ontología política de la resistencia/re-existencia

Pablo Dávalos

Las elecciones generales en Colombia del año 2018, ganadas por la derecha y las posiciones más guerreristas ante posiciones más progresistas y pacifistas, dan cuenta de la utilización estratégica del miedo dentro de la dominación política. Miedo al presente, miedo al futuro, miedo al prójimo, miedo a la sociedad. El miedo se convierte en la materia prima del poder. La instilación del miedo en la conciencia social forma parte de una estrategia de larga data y que se vincula a la violencia de la acumulación capitalista. Pensar en las alternativas implica vencer al miedo y recuperar la esperanza.

En América Latina, la violencia del capitalismo produjo genocidios, como aquel de Guatemala en los años setenta y ochenta del siglo pasado, o guerras sucias en contra de su propia población, como sucedió en el Cono Sur del continente, o la naturalización de la violencia que ha vivido la sociedad colombiana desde hace más de medio siglo. Sin embargo, existe una estrategia más sutil pero no por ello menos violenta y que produjo una transición importante de las formas de acumulación en América Latina, y que tuvo la signatura del capital financiero internacional bajo la forma de las multilaterales de crédito, en especial, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, y que también utilizó una forma particular de miedo para someter a la sociedad.

Mientras que el discurso de la violencia contra las sociedades latinoamericanas se legitimó en la lucha contra el comunismo, la intervención social hecha desde el Fondo Monetario Internacional –FMI– y el Banco Mundial, se la hizo a nombre de la estabilidad económica, el crecimiento y el desarrollo económico. Entre ambas, la noción de 'desarrollo económico' actuó como interfaz de la violencia y de la utilización estratégica del miedo. Quizá la metáfora más pregnante de esa coyuntura sea lo sucedido durante el genocidio a los pueblos indígenas de Guatemala. A la política de tierra arrasada y asesinatos en masa, los militares concentraron a los sobrevivientes en 'aldeas estratégicas', cuya matriz tuvo origen durante la guerra de Vietnam. A esos campos de concentración, cuando los militares guatemaltecos consideraron que el comunismo había sido derrotado definitivamente, los denominaron 'polos de desarrollo'. Pocas veces como entonces, el significado rebasó a sus propios contenidos y demostró algo más que su simple denotación: el *desarrollo económico*, en realidad es un discurso bélico, un discurso de guerra, un discurso militar, un discurso de violencia. Sobre las cenizas humeantes de las aldeas indígenas arrasadas, se crearon los 'polos de desarrollo económico', y de esta forma la utilización estratégica del miedo asumió un nuevo rol.

Quizá por ello, los pueblos indígenas siempre desconfiaron de aquella noción del desarrollo. No existen traducciones a las lenguas indígenas de la noción de 'desarrollo'. Pero el marco heurístico del poder había sido creado y las elites latinoamericanas asumieron el 'desarrollo económico' y su complemento de la 'modernización', como una estrategia de lucha contra la 'oscuridad del mundo', como llamaban los teóricos del desarrollo a las sociedades latinoamericanas que resistían la modernización. La lucha contra los pueblos indígenas tomó el relevo de la lucha contra el comunismo.

Durante la década de los ochenta, el discurso del desarrollo económico se plegó a los marcos epistemológicos y metodológicos creados desde las multilaterales de crédito, como el FMI y el Banco Mundial. A nombre del 'desarrollo económico', el Banco Mundial intervino en las sociedades

latinoamericanas, sin respetar sus marcos institucionales, su historia, su memoria. A nombre de equilibrio macrofiscal, supuesta condición previa al desarrollo económico, el FMI articuló una intervención económica desde el Estado para favorecer al capital financiero y a las grandes corporaciones, y destruir la capacidad de negociación de los trabajadores.

Quizá también por ello, por esa desconfianza en lo que siempre significó la noción de 'desarrollo', los pueblos indígenas del continente empezaron a crear distancia frente a esos discursos de poder porque conocieron de primera mano la violencia que implicó la modernización, el desarrollo, el crecimiento económico. No obstante, a esa distancia cabía imponer una disputa de sentidos sobre el horizonte social. Para los pueblos indígenas y para las sociedades víctimas de la violencia del capitalismo, ese horizonte debía ser diferente a los marcos teóricos más importantes de la modernización y el capitalismo. Y es desde esa diferencia y desde la praxis de la resistencia, que nace el concepto del *Sumak Kawsay*, cuya traducción más literal puede ser Vida en Plenitud, pero que ha cobrado carta de naturalización como Buen Vivir.

La noción del *Sumak Kawsay*, nace desde los indígenas porque su propia matriz histórica y sus referencias comunitarias los defendían de alguna manera de la modernización capitalista.[19] Puede ser que su matriz de origen esté impregnada de raíces indígenas, pero su propuesta de transformación social va más allá de lo indígena para convertirse en un núcleo que pueda articular las resistencias y la búsqueda de alternativas a la civilización capitalista y moderna. Al interior de ese horizonte pueden caber otras propuestas emancipatorias que nacen desde las diferencias que atraviesan y constituye a la

---

19 La noción del Buen Vivir está vinculada a la mayoría de pueblos indígenas del mundo, por ejemplo: *Sumak Kawsay* (kechwa), *Lekil Kuxlejal* (Tzeltal-Maya), *Wakuaipa* (arawakos), Ñambobikorai (barí), *Watpuram* (awa), *Pia P'anadait'e* (épera), *Suma Qamaña* (aymara), Ubuntu, etc. Es una noción de tipo ontológico porque hace referencia a la constitución de un pueblo en tanto que ser-social, y su ser-en-el-mundo.

sociedad. Así, la noción del *Sumak Kawsay*, puede ayudarnos a crear una propuesta teórica y política que acompañe a las resistencias, porque abre el espacio social para integrar esas diferencias que se generan desde la exclusión, el racismo, la opresión, la violencia capitalista y moderna.

Lo que está en juego es la forma de imaginar otro Ser social, constituido desde la argamasa de las diferencias, en definitiva, reconstruir el horizonte utópico. Se necesita, por tanto, de una filosofía de las diferencias, que permita construir la unidad en la diversidad. La noción del *Sumak Kawsay*, es potente para ayudarnos a deconstruir la noción de desarrollo y crecimiento económico, pero es más potente aún para abrir un espacio en el cual puedan converger las luchas contra el patriarcado, la defensa de la naturaleza, la separación del género del sexo biológico, etc.

Ese marco teórico que permita visualizar ese Ser social hecho de diferencias radicales, apela a una ontología de las diferencias radicales, como marco teórico para una filosofía de las resistencias. La reflexión sobre el *Sumak Kawsay*, por tanto, representa un esfuerzo por construir ese marco teórico, esa ontología política de las diferencias radicales, porque desde ahí podemos intuir ese otro mundo posible en el cual puedan caber otros mundos, y porque desde ahí podemos confrontar la estrategia del miedo y recuperar la esperanza.

El procedimiento epistemológico del *Sumak Kawsay*: alteridad y complejidad

La noción del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) debe ser comprendida dentro de las corrientes críticas y radicales a los discursos del desarrollo y crecimiento económico, porque estos discursos colonizaron la vida cotidiana y la percepción sobre la realidad y el futuro que tiene cada miembro de la sociedad. En efecto, los horizontes de posibilidades sociales que tiene cada persona y cada sociedad, está 'contaminado', por expresarlo de alguna manera, de las nociones de sentido que se han generado desde la noción

de desarrollo y crecimiento económico. Esta colonización provoca la desaparición de otros horizontes posibles y de otras formas de convivencia social. De esta manera, se hace casi imposible visualizar el futuro individual y social por fuera de las coordenadas establecidas por las nociones de desarrollo y crecimiento económico. Nos vemos a nosotros mismos y nos situamos en nuestro marco temporal siempre al interior de esas coordenadas. Visualizarnos por fuera de ellas no solo que es una tarea difícil sino que ni siquiera se plantea como posibilidad.

En consecuencia, posicionar al discurso del *Sumak Kawsay* dentro de las corrientes críticas al desarrollo y crecimiento económico, implica abrir esos horizontes sociales hacia otras nociones de sentido y otras formas de sociabilidad. Si existen otros horizontes de posibilidades humanas, entonces el discurso del desarrollo y crecimiento económico se relativizan y se convierten en discursos cuya construcción de la realidad social e histórica son intencionales y en función de estrategias de poder específicas.

La crítica al desarrollo y al crecimiento económico, ha sido realizada ya por el discurso del pos-desarrollo, para el cual el desarrollo y el crecimiento económico son un discurso de poder, teleológico, racional y geoestratégico, que ha cortado al mundo entre un Norte desarrollado y un Sur que debe seguir la ruta trazada desde el Norte (Escobar 2006). De otra parte, la noción de crecimiento económico ha sido fuertemente criticada por la 'teoría del decrecimiento', que establece que no existen condiciones naturales para un crecimiento económico infinito.

No obstante, la noción del *Sumak Kawsay* incorpora una dimensión nueva a los discursos críticos al desarrollo y crecimiento económico: aquella de las diferencias o alteridades contenidas y representadas por sociedades, por comportamientos humanos y por pueblos que, de alguna manera, se han opuesto o han transformado la propia modernidad capitalista. En sus estrategias de vida diaria, esos pueblos, esas personas, esas sociedades, se han aferrado a sus

propias instituciones, a su cultura, a su lengua, a su memoria, a sus sentimientos, a sus propias convicciones. Quizá ello les ha significado la exclusión, el rechazo, la violencia, pero sus raíces, su cultura, sus sentimientos, los defendieron de esa violencia. Desde los pueblos indígenas sometidos a la exclusión y discriminación del racismo, hasta los movimientos de mujeres, y los grupos LGBTI, todos ellos han tratado de ser sometidos y plegados al proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista. Empero de ello, su resistencia ha sido tenaz. Se constituyeron como sociedades, pueblos o personas no-modernas.

Esa resistencia provocó que sus propias formas de vida mantengan una relación de exterioridad con respecto a la modernidad capitalista. Ahora bien, es esa relación de exterioridad la que caracteriza, precisamente, la condición de alteridad:

> L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument [La alteridad, la heterogeneidad radical del Otro, no es posible que si el Otro es otro en relación a un término en el cual la esencia es permanecer en el punto de partida, de servir de entrada en la relación, de ser lo Mismo no relativamente, sino absolutamente] (Levinas 1987: 25).

Ahora bien, la teoría del desarrollo económico siempre reconoció la existencia de sociedades no-modernas. Para A. Lewis, por ejemplo, esas sociedades servían de estructura epistemológica para su teoría de la dualidad entre un sector tradicional y un sector moderno de la economía (Lewis 1955). En efecto, según Lewis, las sociedades no-modernas o atrasadas eran obstáculos a superar para generar el crecimiento en función de etapas previamente establecidas (Rostow 1990). La estructura de dos sectores sociales opuestos formaba parte de las interpretaciones culturales sobre el desarrollo económico. El sector rural estaba considerado atado a las tradiciones, con niveles de productividad

demasiado débiles y en los cuales vivía la mayor parte de la población. El peso demográfico y económico de este sector tradicional era enorme y podía convertirse en una amenaza para el desarrollo económico. De ahí que las políticas de desarrollo se conviertan también en políticas de modernización. No se trataba solamente de incrementar los niveles de productividad sino de transformar a las sociedades no-modernas en sociedades modernas, capitalistas.

Para modernizar a la sociedad tradicional se creó una estrategia de intervención sobre esas sociedades no-modernas, a fin de transformar sus instituciones ancestrales, sus marcos de referencia históricos, su memoria ancestral, sus comportamientos comunitarios, sus referencias culturales y sus imaginarios simbólicos. Esa estrategia de intervención los convirtió en los sujetos pasivos del desarrollo. En la materia prima sobre la cual actuaba las estrategias y las políticas de modernización. Esa intervención se cubrió y protegió bajo la noción de 'ayuda y cooperación al desarrollo', y la institución más importante fue el Banco Mundial.

Es precisamente por ello que el Banco Mundial y la cooperación internacional al desarrollo desplegaron estrategias de intervención que eran solamente económicas, sino que implicaban dimensiones políticas, jurídicas, culturales, institucionales, ideológicas y simbólicas. Para el Banco Mundial y la Cooperación Internacional al Desarrollo, la intervención sobre esas sociedades y esas personas se convirtió en el proceso de ingeniería social más importante en la historia contemporánea y sin ninguna contemplación por la condición de alteridad de esas sociedades. La transformación del tejido institucional creado desde siglos atrás y que sostenía al conjunto de sociedades tradicionales fue considerado y tratado como objetos de intervención y cambio desde una visión puramente técnica. Nunca se consideraron los efectos sobre la vida misma de esos pueblos y de esas personas. La resistencia a la modernización se pagó caro. La violencia inherente a la 'cooperación internacional al desarrollo', destruyó formas ancestrales y comunitarias de vida que hicieron más vulnerables a esas poblaciones.

Ante una embestida de esas características, las sociedades no-modernas optaron por el re-pliegue sobre sí mismas. Su condición de exterioridad con respecto a la modernización capitalista tenía que mantenerse por la vía de la resistencia. La noción del *Sumak Kawsay* quiere ahora recuperar esa capacidad de resistencia para confrontar las nuevas estrategias de modernización capitalista que asumen ahora la dimensión otorgada por el discurso del neoliberalismo. Para la visión que emerge desde el *Sumak Kawsay*, las sociedades, los comportamientos, las lógicas no-modernas, son la reserva de saberes para gestionar de manera diferente la relación del hombre con su propia naturaleza, y que pueden constituirse en respuestas fundamentales ante fenómenos tan complejos y problemáticos como el calentamiento global.

Esto implica un cambio de perspectiva teórica derivada de la condición de alteridad, que considera que la relación de exterioridad con respecto a la modernidad capitalista es irreductible. Si esto es así, entonces aquellas lógicas que describen los marcos teóricos del pensamiento dominante sobre el desarrollo y el crecimiento económico son incompletos. Pero no se trata de llenarlos incorporando a esos marcos teóricos los comportamientos de las sociedades no-modernas, porque ello replicaría las lógicas de la inclusión abusiva y arbitraria de las estrategias de modernización. Se trata, en realidad, de un incompletitud radical, en el sentido de que jamás puede ser completa.

En efecto, mientras que la economía construye su interpretación analítica de la realidad a partir del comportamiento de un agente representativo que condensa en su interior a todo el sistema (Blaug 1990), el concepto de alteridad implica una ruptura epistémica y ontológica a las nociones de homogeneidad del mundo que nacen desde la analítica del agente representativo. Si la noción de homogeneidad del mundo está incompleta de forma radical porque no puede comprender las lógicas no-modernas, entonces emerge otra noción cuyas consecuencias epistemológicas fracturan la unidad y coherencia del discurso del desarrollo y crecimiento económico, esa noción es aquella de la complejidad del

mundo. El *Sumak Kawsay*, por tanto, es la expresión de la complejidad de lo diverso. Es el pensamiento de lo complejo aquel que puede comprender de mejor manera las implicaciones inscritas en la noción del *Sumak Kawsay*.

Alteridad, complejidad y diversidad en el *Sumak Kawsay*

En el *Sumak Kawsay*, alteridad y complejidad están correlacionadas. El cambio de perspectiva epistemológica implica también un cambio metodológico en el cual la noción de complejidad se convierte en condición de posibilidad de comprensión de la heterogeneidad radical del mundo. Para el discurso del desarrollo y crecimiento económico el mundo debe ser homogéneo. La modernización del mundo era su homogenización. Detrás de esa homogenización estaba la reificación del mundo al interior de la forma mercancía. Una estrategia que se hizo patente desde la visión neoliberal de la realidad. Pero la existencia de pueblos, sociedades y personas con comportamientos no-modernos, no-mercantiles, da cuenta de la heterogeneidad del mundo y de la violencia inherente a la homogenización de la realidad. Existe ahí un conflicto entre dos formas de ser-en-el-mundo que son contrapuestas y antitéticas.

Ahora bien, desde el *Sumak Kawsay*, la complejidad es una posición teórica y epistemológica, desde la cual pueden desprenderse varias intuiciones metodológicas que pueden ayudarnos a crear un discurso alternativo al desarrollo económico. Los puntos más sobresalientes de esa metodología social sustentada en la complejidad serían los siguientes:

1. Los fenómenos sociales siempre están en relación e interrelación, no existe una jerarquía de fenómenos que puedan subsumir a los otros a sus propias dinámicas, la importancia temporal de un fenómeno determinado sobre otros fenómenos de la vida social, depende de situaciones de contexto, y de relaciones de confrontación y resistencia al interior de la sociedad (Maldonado 2016).

2. El conocimiento de los fenómenos sociales nunca es total, porque ellos siempre están en relación con otros fenómenos, por tanto existe en todo conocimiento un resto de incertidumbre epistemológica, porque el principio de relación de lo real consigo mismo y desde el cual nacen los fenómenos los hace irreductibles a una posición determinada (es el *principio de relación* en las sociedades no-modernas) (Medina 2010; Estermann y Peña 1997; Estermann 1998).

3. El conocimiento de un fenómeno social altera al fenómeno en sí mismo y el conocimiento nunca es imparcial. Si los fenómenos están en relación consigo mismo el conocimiento es también un fenómeno que altera aquello que pretende conocer; desde la visión del Sumak Kasay correspondería al principio de la ética de la heterogeneidad radical del mundo (Estermann y Peña 1997), y en el cual se supera la ruptura ontológica entre sujeto de conocimiento y objeto de conocimiento, de la epistemología contemporánea.

4. Las fronteras epistemológicas son arbitrarias porque los fenómenos siempre están en relación entre ellos, esto es una consecuencia directa del principio de relacionalidad de lo real consigo mismo, y también de las teorías de la complejidad (Morin 1988; Maldonado 2016).

5. El concepto de 'singularidad' en virtud del cual cada acontecimiento es único puede ser vinculado al conjunto de acontecimientos al interior de la pluralidad de mundo. Esto forma parte del principio de la unidad en la diversidad, que nace de los pueblos indígenas, y que también puede observarse en la demanda de los zapatistas mexicanos: 'Un mundo en el que puedan caber todos los mundos'.

6. No existiría la noción de orden y jerarquía en los fenómenos por cuanto aquello que existe es el desorden (caos) y la incertidumbre, y toda posición de orden es siempre transitoria y pertenece a un orden social determinado (Morin 1988). Esto significa que el orden social en cuanto orden no tiene un estatuto ontológico determinado sino que es una construcción social susceptible de ser transformada.

7. La unidad en la diversidad de los fenómenos y acontecimientos modifica la relación ontológica de la alteridad por cuanto se demuestra que es una construcción realizada desde un orden determinado y con pretensiones ontológicas, es decir, el mundo es ya diverso, la cesura que divide al mundo entre nosotros y los otros es arbitraria y depende de las relaciones de poder (Medina 2010).

8. El tiempo es circular y se propone una integración de los fenómenos y acontecimientos al interior de una dimensión inter-temporal en el cual el pasado y el futuro se comprenden de forma más compleja (Estermann y Peña 1997).

9. Estas indicaciones de tipo epistemológico y metodológico del Sumak Kawsay nos permiten una aproximación diferente hacia la realidad del mundo y se relacionan de forma directa con las teorías de la complejidad.[20] Su estatuto epistemológico permite una manera diferente de conceptualizar fenómenos inherentes a la alteridad radical que significan sociedades y personas cuyos comportamientos y estructuras culturales son diferentes a aquellas descritas desde la ciencia moderna, en especial, el discurso económico moderno, y que sustenta las teorías del desarrollo y la modernización.

---

20 Para una revisión del pensamiento vinculado al *Sumak Kawsay* y la filosofía de los pueblos indígenas, se puede ver: Estermann y Peña (1997), Oviedo Freire (2011) y Medina (2010). De otra parte, Edgar Morin enumera los principios del pensamiento complejo de la siguiente manera: "(1) l'irreductibilité du hasard et du désordre; (2) la transgression des limites épistémologiques; (3) la complication des phénomènes; (4) Le principe de 'ordre for noise'; (5) le principe d'autorganisation; (6) le principe hologrammatique dont une unité est aussi la totalité; (7) le principe d'organisation récursive; (8) le rétour de l'observateur [(1) la irreductibilidad del azar y del desorden; (2) la trasgresión de los límites epistemológicos; (3) la complicación de los fenómenos; (4) el principio del 'orden desde el ruido'; (5) el principio de auto-organización; (6) el principio hologramático en el cual la unidad es también la totalidad; (7) el principio de organización recursiva; (8) el retorno del observador]". (Morin 1988).

Esto nos permite abrir los núcleos duros del pensamiento económico moderno hacia un enfoque diferente y que tiene sustento epistemológico. Por ejemplo, la economía moderna se sustenta en:

1. La creencia que la economía es un orden espontáneo y regulado desde los mercados que son eficientes en sí mismos y que se autorregulan desde la lógica de los precios y el comportamiento egoísta de los individuos.

2. La economía como discurso científico que tiene la pretensión de describir regularidades naturales ante las cuales ni los individuos ni la sociedades nada pueden hacer, como por ejemplo, las leyes de la escasez de recursos, y que se expresan en la noción de 'equilibrio general'.

3. La creencia en una praxis humana que puede ser sometida a una estructura analítica predeterminada y en la cual los individuos siempre velan por sí mismos, y su lógica ante las mercancías les conduce a una dinámica de elecciones racionales y en las cuales desaparece la sociedad.

Estos núcleos duros del pensamiento económico moderno y que son la base para el discurso del desarrollo económico pueden ser deconstruidos de forma radical desde el enfoque epistemológico del *Sumak Kawsay*, porque detrás de ese enfoque está la pretensión de homogenizar a las sociedades para intervenirlas. El *Sumak Kawsay* impide esa homogenización y reclama por la pluralidad del mundo.

El *Sumak Kawsay* como marco teórico para las alteridades

El concepto del *Sumak Kawsay* es una oportunidad para proponer un marco heurístico alternativo y diferente a aquel del desarrollo y crecimiento económico, sobre todo en sus dimensiones simbólicas, aunque también analíticas. Sin embargo, es necesario desvincular de la noción del *Sumak*

Kawsay aquellas dimensiones que lo vinculan de manera reduccionista a la antropología, la etnología y la teoría de la cultura. En efecto, se cree que el *Sumak Kawsay* es un concepto y una realidad que puede ser pertinente y específica a los pueblos indígenas y que fuera de esta territorialidad no tendría ninguna pertinencia. Es necesario, por tanto, desprenderse de estas implicaciones más particulares y comprender al concepto del *Sumak Kawsay* desde una perspectiva más epistémica y con alcances heurísticos para el conjunto de la sociedad. Aquello que nos interesa de la noción de *Sumak Kawsay* es su contenido de crítica radical a la modernidad y a las teorías del desarrollo económico, porque permite construir otros marcos de referencia teórica. En efecto, el *Sumak Kawsay* es el recurso teórico más importante para comprender de mejor manera las sociedades plurales, diversas y complejas, y que contienen en su interior tanto comportamientos modernos cuanto no-modernos y que coexisten en contradicción y lucha permanente. El *Sumak Kawsay* sería el nombre de las lógicas diferenciadas a las cuales pueden adscribirse los comportamientos no-modernos de individuos y sociedades. Es por ello que es fundamental comprender esas lógicas diferenciadas y que se sustentan en las alteridades. Esas lógicas diferenciadas se expresan de múltiples formas.

Por ejemplo, E. Ostrom demuestra que los arreglos institucionales de las comunidades para gestionar recursos comunes pueden resolver los problemas que la teoría económica moderna había asociado y comprendido bajo la noción de la 'tragedia de los bienes comunes' (Hardin 1968). Ahora sabemos que la 'tragedia de los bienes comunes' es el nombre que la teoría económica convencional había dado a los bienes en los cuales los derechos de propiedad pertenecían al conjunto de la comunidad y a nadie en particular. La teoría económica convencional establecía que en esas circunstancias el riesgo de derechos de propiedad difusos permitiría la acción estratégica de los *free traders* (polizón). De esta manera, para la teoría económica convencional, los problemas económicos asociados a la 'tragedia de los comunes', solamente podía tener dos soluciones: aquella de la privatización y puesta en marcha de mecanismos de mercado para los bienes comunales, o aquella

de la intervención del Estado para imponer una regulación sobre su uso.

El enfoque de la teoría económica convencional está determinado por una posición epistemológica en la cual las personas tienen una visión utilitarista de la realidad y en la cual cada persona vela por sí misma en oposición a los demás, y que frente a bienes comunes tienen una tendencia predatoria y estratégica. No obstante, las investigaciones de Ostrom van a demostrar que existía una tercera vía a aquella determinada por la economía convencional: aquella que nace desde las instituciones comunitarias, los arreglos comunitarios y de un nuevo enfoque de la acción colectiva (Ostrom 2015). Varios estudios demuestran que efectivamente existe en las sociedades una gestión comunitaria de recursos y que están basadas en un conjunto de instituciones ancestrales que no pertenecen ni al mercado ni al Estado, y que no son minoritarias (Seoane 2006). Esos acuerdos comunitarios implican la existencia de un tejido institucional y de una lógica no mercantil ni moderna, que no solo contradice la teoría económica convencional sino que demuestra que existen otros niveles de eficiencia y de racionalidad por fuera de los marcos teóricos dominantes.

Se puede extender el análisis de Ostrom hacia otros ámbitos y se puede demostrar la existencia de un tejido institucional que nada tiene que ver con las formas modernas y que, por tanto, están por fuera del radar epistémico moderno. El problema es que el marco teórico de la modernidad invisibiliza de forma ontológica aquello que está por fuera de su radar. El *Sumak Kawsay* es la posibilidad para visibilizar aquello que está por fuera del radar y construir, siguiendo con la metáfora, otro radar, aunque la idea del *Sumak Kawsay* y la teoría de la complejidad asociada con él, estriba en el hecho de que no se necesiten de 'radares' para identificar los saberes sociales.

Ahora bien, en nuestras sociedades existen marcos institucionales heredados desde hace larga data. Esos marcos institucionales expresan una mixtura de comportamientos y prácticas sociales, en los cuales los contenidos simbólicos,

culturales e ideológicos son muy importantes. Sin embargo, es necesario realizar una precisión conceptual y que nos permita establecer una distancia teórica con una vertiente de la teoría económica convencional que también estudia a las instituciones y que se conoce con el nombre de neoinstitucionalismo económico. Esta precisión es importante porque nos permitiría, por ejemplo, separarnos de E. Ostrom y su análisis de las instituciones ancestrales. En efecto, para Ostrom y los neoinstitucionalistas las instituciones representan las reglas de juego de una sociedad (Ostrom 2015). Empero, la visión de las instituciones como reglas de juego de la sociedad y construidas para disminuir la incertidumbre, no calzan con el enfoque epistemológico de la complejidad inherente a la visión del *Sumak Kawsay.*

Desde la visión del *Sumak Kawsay,* las instituciones son complejas y nacen desde la interacción de dimensiones simbólicas, culturales, ideológicas, y se sedimentan en el tiempo a través de prácticas sociales que las ritualizan de forma independiente de los criterios de racionalidad instrumental de esa sociedad. Esas instituciones no se oponen a las instituciones creadas y desarrolladas desde el capitalismo y la modernidad, sino que se acoplan a ellas, se imbrican con ellas, se entremezclan y forman una mezcla que produce formas sociales abigarradas como lo diría Zavaleta, o que se expresan en el barroco moderno, como lo establecía Bolívar Echeverría.

El debate teórico sobre el *Sumak Kawsay*

El *Sumak Kawsay* forma parte ahora de un intenso debate. De hecho, existe una visión que considera que el *Sumak Kawsay* no existiría en tanto que concepto en la praxis de los pueblos indígenas y que se trata de una tradición inventada por intelectuales adscritos a los movimientos indígenas de América del Sur, y que nada tiene que ver con las sociedades indígenas (Spedding Pallet 2010; Viola 2011). En efecto, Spedding expresa su asombro de jamás haber escuchado hablar a los indígenas aymaras de Bolivia del *Sumak Qamaña* (la expresión equivalente al *Sumak Kawsay*), además señala la

contradicción lógica entre la palabra *Qamaña* y la noción de Buen Vivir (Spedding Pallet 2010). Altmann realiza la misma operación para el caso de los indígenas del Ecuador y trata de probar que el concepto de *Sumak Kawsay* en realidad se utiliza por vez primera en las reformas constituciones de ese país del año 2008 (Altmann 2013). Empero, Aníbal Quijano, demuestra que el concepto de Buen Vivir (y su expresión análoga de *Sumak Kawsay*), existe ya desde los primeros cronistas de la conquista de América:

> El Buen Vivir es, probablemente, la formulación más antigua de la resistencia indígena en contra de la colonialidad del poder. Fue principalmente inventado por la administración del Virreynato del Perú, por nada menos que Guamán Poma de Ayala, alrededor de 1615 en su libro Nueva Crónica y Buen Gobierno (Quijano 2011: 77).

No obstante, es necesario indicar que existen también posiciones teóricas que involucran al *Sumak Kawsay* al interior de las corrientes *new age* y, en ese sentido, Stefanoni, por ejemplo, utiliza la palabra 'pachamámicos' (por el concepto indígena de *Paccha* y que es equivalente a lo que los griegos clásicos denominaban la *Physis*), para describirlos como una moda teórica y vinculada a las críticas posmodernas pero desde una visión étnica. De esta forma, expresa Stefanoni, todos estarían de acuerdo con el Buen Vivir (o *Sumak Kawsay*), pero ello no implica una ruptura radical con la sociedad moderna y sus comodidades.[21]

Para los marxistas ortodoxos, la traducción del *Sumak Kawsay* como Buen Vivir es una ideología conservadora y reaccionaria porque propone situar la historia humana en el pasado, de esta forma sería una ideología 're(tro)volucionaria' (sic), que nada tendría que ver con la lucha de clases. Mientras que las luchas obreras ponen como eje central las relaciones de explotación a los trabajadores, el *Sumak Kawsay* desvía la

---

21 Stefanoni, Pablo. ¿Adónde nos lleva el pachamamismo? Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=104803

atención de la lucha de clases y propone una visión sobre el pasado y las tradiciones culturales de los pueblos ancestrales (Sánchez-Parga 2011).

Sin embargo, para la mayoría de investigadores y teóricos vinculados a las corrientes del *Sumak Kawsay*, este se trata de un concepto que establece límites al discurso del desarrollo económico y puede constituirse en una alternativa al pensamiento actual sobre el desarrollo y el crecimiento económico (Acosta 2010; Gudynas 2011).

Para la organización indígena más importante de América Latina, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, el *Sumak Kawsay* es:

> una forma de vida resultado de un largo proceso social, cultural, político e histórico de los pueblos y naciones indígenas dentro de territorios y culturas muy profundas... El Allí Kawsay y el Sumak Kawsay significan: Alli es estar bien, mientras que Sumak significa ideal, hermoso, bueno y realización; Kawsay es la vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. El Allí es lo concreto y el Sumak es el ideal. El equilibrio procura 'garantizar el bienestar integral en la comunidad, la familia y el individuo, y su desestabilización es considerado como un riesgo que afecta la vida buena… El concepto de Buen Vivir constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas. El Buen Vivir en su máxima expresión es vivir material y espiritualmente en comunidad, complementariedad y relacionalidad entre humanos, y la naturaleza; dicha forma de convivencia exige el pensamiento ancestral, colectivo, porque la buena vida no puede ser entendida desde la perspectiva del individualismo (CONAIE 2011).

Es precisamente en este sentido que el Ministerio de Planificación del Ecuador –SENPLADES–, retoma la noción del *Sumak Kawsay* como política de Estado y como articulación

del sentido de la planificación y las políticas públicas que le son correlativas. De esta forma, el concepto de *Sumak Kawsay* se transforma en Buen Vivir:

> Los pueblos indígenas andinos aportan a este debate desde otras epistemologías y cosmovisiones y nos plantean el sumak kawsay, la vida plena. La noción de desarrollo es inexistente en la cosmovisión de estos pueblos, pues el futuro está atrás, es aquello que no miramos, ni conocemos; mientras al pasado lo tenemos al frente, lo vemos, lo conocemos, nos constituye y con él caminamos. El pensamiento ancestral es eminentemente colectivo. La concepción del Buen Vivir necesariamente recurre a la idea del "nosotros" porque el mundo no puede ser entendido desde la perspectiva del "yo" de Occidente. La comunidad cobija, protege, demanda y es parte del nosotros. La comunidad es el sustento y es la base de la reproducción de ese sujeto colectivo que todos y cada uno "somos". De ahí que el ser humano sea concebido como una pieza de este todo, que no puede ser entendido sólo como una sumatoria de sus partes. La totalidad se expresa en cada ser y cada ser en la totalidad. De ahí que hacer daño a la naturaleza es hacernos daño a nosotros mismos. El sumak kawsay, o vida plena, expresa esta cosmovisión. Alcanzar la vida plena es la tarea del sabio y consiste en llegar a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos (SENPLADES 2009: 33).

Ahora bien, la incorporación del Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) a las políticas de Estado y a las Constituciones de Ecuador y Bolivia en el año 2008 van a desencadenar varias investigaciones, reflexiones y estudios sobre este concepto. De esta forma, y desde una visión muy vinculada a la antropología y la academia, Walsh describe al *Sumak Kawsay* de la siguiente manera:

> In its most general sense, buen vivir denotes, organizes, and constructs a system of knowledge and living based on the communion of humans and nature and on the spatial-temporal-harmonious totality of existence. That is, on the necessary interrelation of beings, knowledges, logics, and rationalities of though, action, existence, and living. This notion is part and parcel of the cosmovition, cosmology, or philosophy of the indigenous peoples of Abya Yala. [En un sentido más amplio, el Buen Vivir, denota, organiza y construye un sistema de conocimiento y de vida basado en la comunión entre los seres humanos y la naturaleza sobre una total armonía espacial y temporal para su existencia. Esto es, una necesaria interrelación entre existencia, conocimiento, lógica y racionalidad de pensamiento, acción, existencia y vida. Esta noción es parte de la cosmovisión, cosmología o filosofía de los pueblos indígenas del Abya Yala] (Walsh 2010:18).

De otra parte, y dentro de las corrientes teóricas asociadas al post-desarrollo, Aram Ziai (2013) se pregunta si el concepto del *Sumak Kawsay* puede reemplazar a aquel del desarrollo económico:

> There is an increasing awareness of indigenous concepts which could replace the now dominant notion, concepts like "buen vivir" ("sumak kawsay" in Kichwa) (Gudynas 2011), "ubuntu" (Andreasson 2007) or "haq" (Madhok 2009). In the words of Rahnema (1997: 391): "The end of development should not be seen as an end to the search for new possibilities of change." It should be seen as the beginning of less Eurocentric and vague notions of change. [Hay una creciente conciencia que algunos conceptos indígenas podrían reemplazar las nociones ahora dominantes, conceptos como Buen Vivir (Sumak Kawsay en Kichwa) (Gudynas 2011), "ubuntu" (Andreasson 2007) o "haq" (Madhok 2009). En palabras de Rahnema (1997: 391): "El fin del desarrollo no podría ser visto como el fin de

> la búsqueda de nuevas posibilidades de cambio". Esto sería más bien visto como el inicio de un menor eurocentrismo y nuevas olas de cambio] (Ziai 2013: 134).

Serge Latouche, en su libro: *Pour sortir de la société de consommation: Voix et voies de la décroissance*, hace una referencia muy rápida a la noción del *Sumak Kawsay* pero no la problematiza (Latouche 2010). Pierre Ariès retoma el sentido del Buen Vivir contenido en el concepto del *Sumak Kawsay* para proponer una desvinculación con el productivismo y el consumo de la sociedad de masas moderna (Ariès 2012).

En la academia norteamericana hay una preocupación alrededor del concepto de Buen Vivir y la noción del *Sumak Kawsay*, sobre todo en los departamentos de estudios de área y estudios culturales, y ninguna referencia en los departamentos de economía o desarrollo económico. Por ejemplo, Sarah A. Radcliffe se pregunta si:

> To fully understand Sumak Kawsay (SK) development's context and meaning as a form of governmentality means examining how an antineoliberal electoral victory led to putative postneoliberal macroeconomics, as well as social movement input into constitutional change and social policy formulation, and in turn how these translated into an emergent postneoliberal governmentality. Two key findings emerge from this analysis. First, analyzing SK as a form of governmentality and pastoral power reveals the difficulty of making a definitive break from neoliberalism. Second, the implementation of postneoliberal measures remains strongly – perhaps irredeemably – conditioned by postcolonial exclusions (Radcliffe 2012: 243).

De su parte, Angélica Bernal, de la Universidad de Massachusetts, considera que el discurso del Buen Vivir, ha sido utilizado de forma paradójica por el gobierno ecuatoriano para justificar las derivas extractivistas y de criminalización a

los movimientos sociales. La incorporación del Buen Vivir a la Constitución ecuatoriana, señala Bernal, no ha impedido la recolonización de la naturaleza (Bernal 2013: 28).

Arturo Escobar, se pregunta si el Buen Vivir de los países de los Andes es el inicio del post-neoliberalismo y del post-desarrollo. Para comprender las intersecciones políticas de América Latina y los gobiernos que se autodenominaron 'progresistas', Escobar realiza una investigación sobre los procesos políticos de Venezuela, Ecuador y Bolivia, y encuentra que la noción de Buen Vivir y el *Sumak Kawsay* implican una ruptura conceptual con los modelos de crecimiento y desarrollo puestos en marcha en esos países desde hace larga data. Además, para Escobar, el Buen Vivir conlleva una ontología de relaciones contraria a la ontología de la modernidad, por lo que él establece una 'dualidad ontológica' entre la 'ontología relacional' del *Sumak Kawsay* y aquella de la modernidad; precisamente por ello, para Escobar, las luchas de los movimientos indígenas son luchas ontológicas:

> Stated in anthropological and philosophical terms, many place-based worlds can be seen as instances of relational worldviews or ontologies. Relational ontologies are those, which eschew the divisions between nature and culture, individual and community, us and them that are central to the modern ontology (that of liberal modernity). This is to say that some of the struggles in Bolivia (and in other parts of the continent, including struggles for autonomy in Chiapas and Oaxaca, indigenous and afro struggles and some peasant struggles in Colombia, Peru, Ecuador, Guatemala, and other countries) can be read as *ontological struggles* (Escobar 2010: 39).

Para Gudynas, el *Sumak Kawsay* puede convertirse en un nuevo paradigma de desarrollo así como la negación más radical a las teorías convencionales del desarrollo económico (Gudynas, 2011). De su parte, Antonio Hidalgo-Capitán y

Ana Patricia Cubillo han identificado más de 400 referencias bibliográficas en textos relacionados con la noción del *Sumak Kawsay*, de los cuales la mayoría pertenecen al último decenio (Hidalgo-Capitán y Cubillo 2013).

El *Sumak Kawsay* y las distancias con la academia

La identificación de los núcleos específicos del debate sobre el *Sumak Kawsay* nos pueden mostrar las distancias entre la academia del Norte y aquella del Sur. Mientras que los centros de investigación y las universidades de los países del Norte de preferencia están preocupados por los problemas económicos de sus propias realidades, los marcos teóricos y epistémicos que puedan crearse en el Sur no modifican en nada sus propios marcos conceptuales. La academia es auto-referencial y georeferenciada.

La producción teórica se hace en un solo sentido: Norte-Sur. En efecto, Lander y Mignolo han declarado que el conocimiento es geopolítico y, por tanto, expresa las jerarquías geopolíticas (Mignolo 2001; Lander 2000). De hecho, es muy difícil que un concepto originado en el Sur pueda convertirse en concepto hegemónico en el Norte, peor aún si se trata de un concepto destinado a cuestionar al Norte, pero es común que un pensamiento hegemónico en el Norte sea la corriente dominante en el Sur, incluso si nada tiene que ver con el Sur, y el ejemplo más pertinente de ello es la teoría económica dominante, cuyos ejemplos de manual están hechos con referencia a los países y sociedades del Norte. En consecuencia, las opciones teóricas del *Sumak Kawsay* están definidas por su dimensión contra-hegemónica. Es decir, como un concepto que nace desde el Sur, y que disputa los contenidos del saber.

El *Sumak Kawsay* forma parte de esta geopolítica del conocimiento, porque se trata de un concepto crítico a un discurso potente y hegemónico, aquel del desarrollo y crecimiento económico. Ahora bien, es necesario advertir que el 'Norte' geopolítico es un concepto más político que

geográfico, porque hace referencia a una disposición del saber que está siempre en relación con condiciones determinadas de dominación global (Mignolo 2001). De la misma manera que hay pensadores del Norte que buscan alternativas en conceptos que nacen desde el Sur, hay en el Sur una academia que replica punto por punto aquello que se define desde el Norte geopolítico.

El contexto histórico del *Sumak Kawsay*

El *Sumak Kawsay* está vinculado a los procesos de movilización social de América Latina de las décadas de 1980 y 1990 y como consecuencia de las políticas de ajuste económico y reformas estructurales que fueron impuestas en la región de la mano del FMI, el Banco Mundial y la Cooperación Internacional al Desarrollo. En efecto, mientras que el concepto de desarrollo económico fue creado en centros de investigación de las universidades del Norte, y bajo especificaciones epistemológicas y metodológicas determinadas, el *Sumak Kawsay* pertenece a los procesos de resistencia social contra la globalización neoliberal y la acumulación por desposesión.

Esto implica una diferencia a nivel teórico importante entre el discurso del desarrollo económico y aquel del *Sumak Kawsay.* El discurso del desarrollo y crecimiento económico es una creación ex ante y enmarcada dentro de su propia estructura teórica, epistémica e institucional, mientras que el *Sumak Kawsay* es una creación ex post y enmarcada por su contexto histórico de resistencia y movilización social y política.

El *Sumak Kawsay* nació desde la resistencia. Es la voz de la resistencia al neoliberalismo. En consecuencia, hay una relación directa entre el discurso del *Sumak Kawsay* y las transformaciones sociales llevadas adelante desde la matriz neoliberal. En efecto, para resistir a esas transformaciones, los movimientos sociales de América Latina han tenido que reinventarse en el campo de la política y su praxis. El *Sumak Kawsay* nace impregnado de esa necesidad de reinvención

de la sociedad y de las resistencias, y forma parte de la innovación conceptual que hicieron los movimientos sociales en su resistencia al neoliberalismo.

En efecto, el campo discursivo de los movimientos sociales de América Latina está pleno de nuevas expresiones, teorías, conceptos e ideas que han nacido desde la lucha social, como por ejemplo: *mandar obedeciendo; cambiar el mundo sin tomar el poder; todo para todos, nada para nosotros; ¡Ya Basta!; Un mundo en el cual puedan caber todos los mundos; Unidad en la diversidad; ¡Somos como paja de páramo que se la arranca y vuelve a crecer, y de paja de páramo poblaremos al mundo!, Estado Plurinacional, etc.*[22]

Los movimientos sociales de América Latina no hablan de progreso, crecimiento, consumo, electrificación, elecciones, estabilidad macroeconómica, buena gobernanza, etc., porque estos discursos, en realidad, pertenecen al Banco Mundial, al FMI y a la Cooperación Internacional al Desarrollo (Gaudichad 2011). El universo discursivo que nace desde los movimientos sociales latinoamericanos, está en oposición y contradicción a los conceptos y discursos que habían sido utilizados durante los procesos neoliberales de reforma política del Estado de las décadas de 1980 y 1990.

El discurso del movimiento social latinoamericano expresa la necesidad de relacionarse con sus propias raíces, su memoria ancestral y su capacidad de generar consensos y sinergias para resistir la globalización neoliberal. En ese sentido, el concepto del *Sumak Kawsay* nace de la confrontación directa entre el movimiento social y las reformas neoliberales. Es un concepto hecho para resistir, confrontar y crear alternativas. Es un concepto pensado para permitir las confluencias de las corrientes críticas al capitalismo y que se sintoniza con la necesidad de otro mundo posible. Se puede encontrar en las movilizaciones contra la globalización neoliberal

22 Para una revisión de los movimientos sociales en América Latina, ver Cúneo y Gascó (2013) y Gaudichad (2011).

a los movimientos sindicales, los movimientos indígenas, los movimientos campesinos, los movimientos juveniles, ecologistas, la teología de la liberación y la denominada 'Iglesia de los Pobres', entre otros movimientos sociales que confluyen en su resistencia y movilización en contra de las reformas neoliberales (Holloway 2007).

De esta forma, cuando se hace referencia al movimiento social latinoamericano, se expresa una heterogeneidad, diversidad y pluralidad de sectores y actores que coinciden bajo la consigna de que otro mundo es posible y necesario. Esa confluencia de actores tan disímiles escapa a toda forma disciplinaria, jerárquica, y centralizada de poder y mando. Sus acciones se toman desde el acuerdo, el consenso, el diálogo. Es normal que una de las ideas más fuertes que representan su dinámica política haya sido la expresión creada por los zapatistas mexicanos: 'mandar obedeciendo'. El movimiento social latinoamericano por su propia estructura y dinámica, está lejos de toda organización centralizada, ordenada, jerárquica y vertical. Mas, el movimiento social latinoamericano considera que el sistema político de la región es cómplice y actor fundamental de las reformas neoliberales. Se oponen al sistema político y lo presionan desde fuera, de ahí su dinámica de movilización social. Rechazan al sistema político al que acusan de ser cómplice y responsable del neoliberalismo, de ahí también su demanda 'que se vayan todos', y que fuera expuesta por vez primera por el movimiento de los piqueteros argentinos durante la crisis económica del año 2001. Quizá por ello, el movimiento social latinoamericano está muy próximo a los criterios teóricos desarrollados por Hardt y Negri (2004) para describir los comportamientos de los individuos contra las estructuras de dominación jerárquica de las sociedades modernas.

Los movimientos sociales, en consecuencia, están muy lejos de las prácticas tradicionales de los partidos políticos, en los cuales casi siempre se replica y se consolida la dominación de un pequeño sector sobre el conjunto de militantes del partido político, se tratan de las oligarquías políticas descritas por la hipótesis de Michels (1962). Por ello existe una distancia crítica

entre los partidos políticos y el movimiento social. Mientras los unos corresponden a estructuras jerárquicas y verticales, los otros son más horizontales y más democráticos (Escobar y Álvarez 1993). Es desde esta dinámica política horizontal y democrática, que se generan los nuevos conceptos y discursos cuyo objetivo más que cambiar el mundo es oponerse a la hegemonía del neoliberalismo y la globalización. Se trata de discursos contra-hegemónicos, que sustentan una praxis política contra-hegemónica.

Esto nos permite situar la noción del *Sumak Kawsay* desde la praxis de la resistencia y la creación de discursos contra-hegemónicos. El concepto del *Sumak Kawsay* no nace desde el gabinete de estudio, ni desde las aulas académicas de alguna universidad latinoamericana, ni desde la reflexión de un grupo de intelectuales específicos, sino desde la praxis de resistencia social y activa a las imposiciones del neoliberalismo. Es a posteriori que la academia y los intelectuales se interesarán por ese concepto, pero en sus orígenes subyace la necesidad de situar un horizonte de posibilidades utópicas por fuera de la matriz teórica y epistémica de la modernidad capitalista.

Hay un recorrido importante que sustenta esa praxis de resistencias al neoliberalismo, por ejemplo: en el levantamiento indígena del Ecuador de 1990, las movilizaciones indígenas en el continente en rechazo a la conmemoración del quinto aniversario de la conquista europea en 1992, el levantamiento zapatista en México en 1994, los levantamientos sociales en Seattle en 1999, la guerra del agua en Cochabamba en el año 2001, los piquetes argentinos de 2001, la guerra del gas en el Alto en el 2003, etc.

Es esta trayectoria de resistencia la que permite comprender y situar de mejor manera al concepto del *Sumak Kawsay*, porque fue esa trayectoria de movilización, resistencia y lucha, la que creó las condiciones de posibilidad para que emerjan y se constituyan los gobiernos progresistas de América Latina, que gobernaron varios países de la región durante las dos primeras décadas del siglo XXI, y cuyo sustento teórico

era el rechazo y la oposición al neoliberalismo. Fueron las movilizaciones sociales las que abrieron los sistemas políticos de la región y permitieron la creación de nuevas constituciones políticas sustentadas en los derechos humanos, la política social y la soberanía nacional. Puede afirmarse que los movimientos sociales de la región, gracias a su tenacidad y a su capacidad de reinvención teórica y política, pudieron, en esa coyuntura, derrotar al neoliberalismo. Boaventura de Souza Santos, denominará a esa capacidad de reinvención política de los movimientos sociales, como las 'Epistemologías del Sur' (De Sousa Santos 2010). El *Sumak Kawsay* como nuevo horizonte civilizatorio forma parte, precisamente, de esas epistemologías del sur.

Conclusiones

Desde este recorrido, podemos establecer algunas conclusiones:

1. El *Sumak Kawsay* demuestra que el discurso del desarrollo económico es un campo atravesado de fuerzas sociales contradictorias. El nacimiento del discurso del *Sumak Kawsay* se explica desde la confrontación de dos dinámicas históricas: aquellas de las instituciones financieras internacionales y la cooperación al desarrollo, que actúan en función de la globalización neoliberal, para imponer una manera de ser y proceder que sea conveniente con la globalización y el neoliberalismo; y, aquella de las resistencias sociales que confrontan al neoliberalismo y que proponen otro mundo posible.

2. En esta confrontación de fuerzas contradictorias, las instituciones financieras internacionales imponen su propio proyecto político a partir de una legitimidad ex ante establecida por su propia estructura lógica y epistemológica, en especial, su discurso económico; mientras que los movimientos sociales resisten utilizando como marco de referencia sus propias formas de ser-en-el-mundo. De ahí que Escobar tenga razón cuando afirma que las resistencias tienen un sustrato ontológico

y que detrás de las luchas de resistencia, existen luchas ontológicas en las que el horizonte de otro mundo posible de los movimientos sociales, confronta al discurso ontológico del orden y la inexistencia de alternativas, del neoliberalismo y la globalización.

3. El discurso del *Sumak Kawsay* tiene una estructura teórica más abierta a las necesidades específicas de los movimientos sociales, porque son ellos quienes lo sostienen y lo estructuran, mientras que el discurso oficial del desarrollo tiene una estructura teórica mucho más cerrada y estricta. El *Sumak Kawsay* es un discurso alternativo hecho por la multitud del Sur, y corresponde a las epistemologías del Sur, mientras que el desarrollo económico es un discurso de intervención hecho por la academia del Norte.

4. A diferencia del discurso del desarrollo económico que se encierra en una estructura teleológica que excluye la sociedad y la política, el discurso del *Sumak Kawsay* penetra directamente en las contradicciones políticas y sociales, y clausura toda dimensión teleológica, porque abre el espacio de posibilidades humanas a la complejidad, la diversidad, la pluralidad y las alteridades del mundo.

5. El *Sumak Kawsay* es parte de las 'epistemologías del Sur', y como toda epistemología del sur, está sometido a la "sociología de las ausencias y las experiencias ignoradas" (De Sousa Santos 2010), y ello significa que tiene que confrontar la invisibilización ontológica inherente a los marcos teóricos y epistémicos de las epistemologías del Norte.

6. El *Sumak Kawsay* expresa la convergencia de los discursos contra-hegemónicos desarrollados por una pluralidad de actores sociales, en un amplio abanico que comprende incluso posiciones extremas, pero que de alguna manera relativizan sus posiciones, porque el encuentro de lo diverso, se consolida desde el diálogo, el reconocimiento. De esta manera, el *Sumak Kawsay* es la expresión de la unidad en la diversidad.

7. El *Sumak Kawsay* es la negación radical al discurso del neoliberalismo y, por tanto, a las instituciones comprometidas con este discurso. El *Sumak Kawsay* es el discurso contra-hegemónico y alternativo, cuyo horizonte utópico está en la necesidad ontológica de Otro Mundo Posible.

Referencias citadas

Altmann, Philipp
2013 El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana*. (30): 283-299.

Ariès, Paul
2012 *Le socialisme gourmande. Le Bien-Vivre, un nouveau projet politique*. París: La Découvert.

Bernal, Angélica
2013 The Law and Politics of the "Good Life" in Ecuador. Sumak Kawsay, Extractivism and the Naturalization of Sovereignty. *Latin American Studies Association Meeting*.

Blaug, Mark
1990 *Economic Theory in Retrospect*. Cambridge: Cambridge University Press.

Conaie
2011 *Proyecto Político*. Quito: CODENPE.0.

De Sousa Santos, Boaventura
2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Programa Democracia y Transformación Global.

Escobar, Arturo
2006 "Post-Development". En: David Clark (ed.), *The Elgar Companion to Development Studies*, pp 447-451. UK-USA: Edward Elgar Publishing Limited.
2010 Latin America at a Crossroads Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development? *Cultural Studies*, 24 (1): 1-65.

Estermann, Josef
1998 Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona indígena. Quito: Abya-Yala.
Estermann, Josef y Antonio Peña
1997 *Filosofía Andina.* Chile: IECTA-CIDSA.
Gaudichad, Franck
2011 *El Volcán latinoamericano. Izquierdas, movimientos sociales y neoliberalismo al sur del Río Bravo.* Chile: Ediciones Escaparate.
Gudynas, Eduardo
2011 Buen Vivir: Today's Tomorrow. *Development.* 54 (4): 441-447.
Hardin, Garrett
1968 The Tragedy of the Commons. *Science.* 162 (3859): 1243-1248.
Hardt, Michael y Antonio Negri
2004 *Multitude. War and Democracy in the age of empire.* New York: Penguin Books.
Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Ana Patricia Cubillo
2013 Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Iconos* (48): 25-40.
Latouche, Serge
2010 *Pour sortir de la société de consommation: Voix et voies de la décroissance.* París: Les Liens qui Libérent.
Lander, Edgardo
2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: CLACSO.
Lévinas, Emmanuel
1987 Totalité et Infini. Essaie sur l'extériorité. París: Le livre de Poche.
Lewis, Arthur
1955 *The Theory of Economic Growth.* Illinois: Homewood.
Maldonado, Carlos
2016 Complejidad de las ciencias sociales. Y de otras ciencias y disciplinas. Bogotá: Desde Abajo.
Michels, Robert
1962 *Political parties. A sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracies.* New York: Collier Books.

Mignolo, Walter
2001 Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale. *Multitudes* (6): 56-71.
Morin, Edgar
1988 Le défi de la complexité. *Chimeres* (5-6): 1-18.
Medina, Javier
2010 *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias.* La Paz: La mirada salvaje.
Ostrom, Elinor
2015 *Governing the commons. The evolution of institutions for collective action.* Cambridge: Cambridge University Press.
Oviedo Freire, Atawallpa
2011 *Qué es el Sumakawsay. Más allá del capitalismo y el socialismo. Camino alter-nativo al desarrollo. Una propuesta para los "indignados" y demás desencantados de todo el mundo.* Quito: Sumak Editores.
Quijano, Aníbal
2011 "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder. *Ecuador Debate* (84): 77-88.
Radcliffe, Sarah
2012 Development for a postneoliberal era? Sumak kawsay, living well and the limits to decolonisation in Ecuador. *Geoforum* (43): 240-249.
Rostow, Walt
1990 *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. New York: Cambridge University Press.
Seoane, José
2006 Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas. *Sociedade e Estado.* 21 (1): 1-25.
Spedding Pallet, Alison
2010 'Suma qamaña' ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir 'vivir bien'?). *Fe y Pueblo, Suma qamaña. Miradas críticas al vivir bien* (17): 4-38.

Stefanoni, Pablo
2010 ¿Adónde nos lleva el pachamamismo? Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=104803 (Acceso: 15/10/2016). www.rebelion.org

Sánchez-Parga, José
2011 Discursos retrovolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. *Ecuador Debate*. (84):31-50.

Senplades
2009 *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Quito: Senplades.

Walsh, Catherine
2010 Development as Buen Vivir: Institutional arrangementss and (de)colonial entanglements. *Development*. 53 (1): 15-21.

Ziai, Aram
2013 The discours of "development" and why the concept should be abandoned. *Development in Practice*. 23 (1): 123-136.

La economía social y solidaria: hacia otra economía para otro vivir

José Luis Coraggio

El (re) surgimiento de la economía social y solidaria: el discurso y las prácticas de fines de siglo

Desde inicios de este siglo se ha ido extendiendo en esta región el término 'economía social', a veces 'economía solidaria' o su combinación 'economía social y solidaria'. Este último registra también una expansión en los países europeos y en Canadá.

Por supuesto que hay importantes antecedentes de esos términos, desde que los trabajadores enfrentados a la primera versión del capitalismo salvaje plantearon en el siglo XIX la opción por las cooperativas, las mutuales, las asociaciones, en defensa de su vida. Puede ser injusto en algunos casos, pero en general es cierto que el movimiento cooperativista no propuso ni tuvo la voluntad de construir otro sistema económico, sino que se fue corporativizando.

Aun si eso es cierto, no quita que en muchos de nuestros países el cooperativismo y el mutualismo han permitido no solo el desarrollo de la opción de organizaciones empresarias de trabajo autónomo asociado y autogestionado, sino la resolución de necesidades básicas que ni la economía empresarial de capital privado ni la economía pública quisieron o pudieron resolver dentro de su lógica propia del sistema capitalista, por ejemplo, servicios públicos que llegan a zonas sin interés para el capital.

La crisis de reproducción y las políticas sociales neoliberales

Volvamos al largo y penoso momento actual de instauración del proyecto neoconservador. Aquí nos importa destacar la crisis global de reproducción de la vida humana, resultante de la crisis del capitalismo iniciada en la década de 1970 y su respuesta neoliberal, que tomó la forma de una exclusión masiva de trabajadores despedidos y de jóvenes en busca de un primer trabajo, así como de precarización de los ocupados, urbanos o campesinos, traicionando el pacto de protección, renovando la amenaza del hambre y la destitución, y precipitando la fuga en busca de formas de sobrevivencia.

Durante la década de 1980 y comienzos de la de 1990 se había supuesto que se trataba de un fenómeno pasajero, que el trabajo asalariado volvería a ser, al menos en el imaginario social, la principal forma de integración a la sociedad.

Predominaba la ilusión del trabajador 'reciclado' para atender a las exigencias que planteaba la nueva revolución tecnológica. Pero finalmente comenzó a afirmarse la idea, incluso en los grandes productores de ideologías pro-capitalistas que son el Fondo Monetario Internacional –FMI– y el Banco Mundial –BM–, de que se trataba de una exclusión masiva y estructural. En consecuencia, la pobreza y la indigencia tampoco iban a ser fenómenos temporales.

El programa neoconservador y su doctrina económica neoliberal, que tuvieron su estreno en América Latina con las dictaduras de Pinochet y Videla y con la extendida dictadura de la deuda externa infinita, venían planteando la liberación del mercado como solución a la crisis capitalista de la década de 1970. A la vez, básicamente por razones de gobernabilidad, se admitió la necesidad de aplicar políticas focalizadas en los sectores de pobreza extrema mediante programas costo-eficientes que aliviaran la pobreza al menor costo posible y con satisfactores singulares elementales. Para las nuevas políticas sociales neoliberales no se trataba de efectivizar derechos sino de políticas sociales asistencialistas.

Básicamente, como dijera un representante del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia –UNICEF– en Argentina, se trataba de repartir alimentos u otros medios esenciales para la vida. Las dificultades presupuestarias y logísticas de extender esos programas a las masas de pobres excluidos llevaron a la proliferación e instrumentalización de ONG prácticamente creadas desde el BM (distinguidas de las 'históricas') que venían a suplir y supuestamente superar las funciones centralizadas del Estado, subsidiadas por este o algunas fundaciones.

Luego, a fines de la década de 1990, los adalides de la 'gerencia social' iban a proponer aceptar la realidad excluyente del sistema económico global e institucionalizar transferencias monetarias directas a los pobres, principalmente mujeres, para integrar sus hogares al consumo, y reducir significativamente los costos de la intermediación burocrática, con programas inicialmente parciales como el Bolsa Familia de Brasil.

Esas transferencias estaban condicionadas al cumplimiento de ciertas funciones para con los niños (salud, educación) o los mismos adultos. Aun así, con la masificación de la exclusión de fines de la década de 1990 e inicios del siglo, los costos iban a ser disfuncionales para el modelo económico de libre mercado: o se afectaba el excedente apropiado por los grupos de poder económico (con los consiguientes conflictos con la burguesía productiva o rentista) o los gobiernos tendrían que endeudarse aún más para solventar esos programas.

Los emprendimientos mercantiles de trabajadores asociados auto gestionados

Resurge entonces la idea del viejo Kellogg: 'no hay que darles el pescado sino la caña de pescar'. Es decir, que los excluidos y los indigentes, recibieran una transferencia monetaria condicionada a que se autoemplearan produciendo y/o comercializando mercancías y así obtuvieran ingresos que finalmente hicieran innecesario seguir asistiéndolos. Ya había antecedentes de este tipo de programas, pero en escalas locales reducidas, como los planes 'Trabajar' en

algunas provincias argentinas, o los planes de 'Empleo y renda' en Brasil. Pero ahora iban a masificarse apoyados con el financiamiento del BM y el Banco Interamericano de Desarrollo –BID–.

El modus operandi más relevante consistía en dar un subsidio monetario mensual (muy por debajo del salario mínimo) y una corta capacitación a partir de proyectos de micro-emprendimientos de pobres asociados, predominantemente mujeres, que de este modo se autoemplearían. La capacitación, llamada con el pomposo nombre de 'plan de negocios', consistía en buena medida en determinar qué podían producir de manera rentable. No es de extrañar que se tratara de productos simples como alimentos preparados, confecciones, artesanías, servicios asociados a la construcción, etc.

El mismo perfil de ofertas que habían caracterizado en Argentina a los clubes de trueque que se generalizaron a fines de la década de 1990, pero en ese caso con sectores medios bajos empobrecidos. Ahora se trataba de ir a la pobreza extrema, no solo de ingresos sino de formación. Para ilustrarlo, en muchos casos los programas iban acompañados de otros de alfabetización.

Pronto se advirtió que no se podía producir solo con el trabajo o los utensilios domésticos, y que hacían falta otros subsidios para la compra de pequeños equipos. Así, se agregó dotación de pequeños 'capitales semilla' (hornos de panadería, máquinas de coser, etc.) y se expandió el microcrédito. Después siguió el problema de la legalidad y se implementaron mecanismos para formalizar casi sin costos los micro-emprendimientos. El problema de la comercialización era recurrente, y se diseñaron sistemas de marcas de la economía social o solidaria o la organización de ferias populares.

En Venezuela y luego en Argentina (si bien con muchas diferencias entre ambos países) se intentó superar el problema de la escala impulsando la formación de cooperativas 'desde arriba', con serias dificultades para lograr efectos sostenidos por

lo mismo que aquejaba a los micro-emprendimientos: seguían dependiendo de los subsidios gubernamentales y el porcentaje de los que lograban sostenerse sobre la base de sus propios resultados era muy bajo. A esto se agregaba la dificultad de generar solidaridades entre personas que no habían tenido relaciones de confianza previas. En ciertos aspectos, este tipo de programas fue auspiciado por el BM, que incluso hizo ver que el microcrédito podía ser un buen negocio, pues los pobres eran muchos y además pagaban mejor que los ricos.

La economía social y/o solidaria como extensión de las nuevas políticas sociales asistencialistas neoliberales

Difundidos por América Latina, estos programas se llamaban de 'economía social' por extensión del concepto neoliberal de las políticas 'sociales' asistencialistas y focalizadas en los pobres a que ya hicimos referencia. Pretendían insertar o reinsertar a los excluidos, no a través del consumo directo, sino a través de su trabajo para generar ingresos como productores para el mercado. Es importante tener en cuenta que en el mismo imaginario de los integrantes de esos emprendimientos su estatus era de asistido y no de trabajador.

Esto no quita que organizaciones no gubernamentales, la extensión universitaria y otras organizaciones intentaran darles un contenido de dignidad apoyando a esos emprendimientos, con o sin subsidio estatal, apuntando a su autonomía y concientización como actores económicos con dignidad. Cuando estos programas adquirieron cierta continuidad y el desempleo y subempleo continuaban, comenzó a surgir la noción de trabajador autónomo asociado (en particular en las empresas recuperadas) y a institucionalizarse prácticas como las incubadoras universitarias.

Sin embargo, la baja relación 'costo-eficiencia' de estos programas y su estigmatización por parte de la sociedad, hizo que fueran desplazados por la generalización de las transferencias directas de dinero para el consumo: Bono de Desarrollo Humano en

Ecuador, la Asignación Universal por Hijo en Argentina o el Bolsa Familia en Brasil, son ejemplos de este nuevo enfoque para atender a los excluidos, vinculado principalmente a la atención en salud y educación de los menores una vez abandonada la pretensión de que los beneficiarios se convirtieran en micro empresarios privados. Cuando en cambio se adoptó el nombre de economía 'solidaria' (más ligado al pensamiento cristiano) se puso el acento en generar relaciones de solidaridad, de asociación, de cooperación en el interior de los micro-emprendimientos promovidos.

Sin embargo, el otro sentido de solidaridad, la solidaridad asimétrica creadora de dependencia del receptor hacia el gobierno o las organizaciones promotoras no dejó de estar presente. En general, la economía social tradicional fue reacia a ser confundida con estas nuevas formas económicas, enfatizando su carácter de empresas cooperativas capaces de competir en el mercado. Otro tanto pasó con los sindicatos, que incluso veían estas formas sociales de trabajo como competencia desleal con las empresas empleadoras.

El otro concepto de economía social: su dimensión política y social en el marco del sistema económico en su conjunto

El concepto usual de 'economía' está limitado a la economía mercantil, incluso en el discurso de las izquierdas, que ven al Estado como un regulador o limitador externo del juego libre de 'la' economía, que entienden es objetivamente la única existente. Por su parte, los ideólogos del neoliberalismo propugnan realizar efectivamente una verdadera 'economía de mercado', autonomizada del Estado y la sociedad organizada (sindicatos, etc.).

Se proponen no solo completar el reencastramiento-*desencastramiento* de los procesos económicos respecto a la sociedad, sino que aquella pase a ser una 'sociedad de mercado', donde, entre otras cosas, cada individuo, egoísta y competitivo, es reconocido y valorado según como le vaya en el mercado.

En este tipo de sociedades las relaciones sociales 'racionales' se basan en el utilitarismo y, por añadidura, toda actividad humana se organiza como un mercado o cuasi mercado. En realidad, toda economía empírica está encastrada de una u otra manera (la de mercado real lo está por los poderes políticos y económicos monopólicos o, muy marginalmente, por políticas compensatorias como las expuestas, y por el Estado en grados y con contenidos muy diversos). Sin embargo, aunque toda economía es social, proponemos usar el término 'economía social' para diferenciarlo explícitamente del ortodoxo, el del sentido común que asocia economía con mercado, con dinero, con acumulación, con crecimiento de la riqueza mercantil.

Pero Karl Polanyi advierte que el encastramiento también puede lograrse a costa de la libertad y la democracia y da los ejemplos del fascismo y el socialismo estalinista. Como social demócrata veía el New Deal como la mejor respuesta de posguerra al liberalismo económico. El fascismo no fue sino el capitalismo corporativo, mientras que el socialismo centralizado atendió a las necesidades básicas pero sin libertad. ¿Cómo discriminar entre distintos tipos de encastramiento de la economía? ¿Cómo valorar las diversas economías existentes o propuestas? Desde la perspectiva sustantivista, no será en términos de indicadores de eficiencia capitalista, como la máxima tasa de crecimiento de la riqueza, ni tampoco por el grado de cobertura del acceso de la población a bienes y servicios elementales definidos como 'básicos'. Tampoco desde la perspectiva de una utopía económica que se quiere implementar (como la del mercado o la planificación perfectos).

Es preciso incorporar, como ya se dijo, un principio ético sistémico que permita discriminar entre la diversidad práctica y propuestas de transformación. Como Franz Hinkelammert, Henry Mora (2009) y Enrique Dussel (2014) entre otros han venido proponiendo, para la economía social ese principio es el de la reproducción y desarrollo de la vida humana y, por necesidad, de la naturaleza exterior. En lo referido a lo estrictamente material, la vida humana requiere satisfacer necesidades y esto requiere acceder a bienes y servicios que se definen como útiles porque cumplen ese cometido.

El sentido de la economía no sería entonces producir la máxima riqueza medida como masa de mercancías (valores de cambio) sino como masa suficiente de valores de uso. Ante la noción de la necesidad como carencia, ese mismo principio ético indica que hay que dar prioridad a los sectores que son las víctimas principales del sistema social: los pobres, los excluidos.

En un sentido más amplio, no se limita a los pobres por ingreso o por necesidades básicas insatisfechas, sino que incluye a todos los trabajadores, pobres o medios, individuales o asociados, pero sometidos a las diversas formas de explotación y a la misma amenaza de exclusión y empobrecimiento. Tampoco se limita a la noción de carencia de bienes despojados de las condiciones de su realización, sino que el carácter de los satisfactores es considerado fundamental para localidad de la vida.

Para esto, elaborar el concepto de vida es fundamental. En principio se refiere a la reproducción biológica de la vida humana y la de la naturaleza externa. Supone metabolizar la naturaleza para el uso humano pero en continua restitución de los equilibrios del ecosistema planetario. No se trata solo de cubrir lo elemental para la vida orgánica sino de crear las bases materiales para la vida en comunidad, en sociedad. Y que la realización de deseos legítimos y del cambio hace parte de una vida digna.[1] Supone reconocer que el concepto de buena vida es relativo a las culturas y está determinado históricamente.

El buen vivir/vivir bien

Agotada la capacidad del paradigma modernizador desarrollista para orientar las búsquedas de sentido y orientar las prácticas

1 En particular destacamos el concepto de vida humana que propone Dussel: "modo de realidad del sujeto ético, da contenido a todas sus acciones, determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, constituye el marco dentro del cual se fijan fines". Asimismo destacamos el concepto de naturaleza que implica la Constitución ecuatoriana cuando señala que es *sujeto de derechos*.

económicas, surgen nuevas propuestas como las del buen vivir/vivir bien, que aunque no son planteadas como tal por los pueblos originarios, la mirada occidental tiende a pensarlas como paradigmas con pretensión hegemónica (Oviedo Freire 2016). Por el contrario, justamente como parte de la idea del *Sumak Kawsay* se trata de favorecer la pluralidad de culturas económicas, los diálogos, las traducciones, y asimismo encarar la compleja cuestión de cómo se institucionaliza el buen vivir sin traicionar su matriz cultural.

¿Es posible construir otra economía?

Como Karl Polanyi (1992) mostró, el sistema de mercados capitalista de Occidente no fue resultado de una evolución histórica sino una construcción por medio de la violencia ejercida desde el también naciente Estado moderno. El Estado social/desarrollista de la posguerra fue también una construcción, en contraposición con el liberalismo económico que había llevado a revoluciones y a dos guerras mundiales, con la Gran Depresión de la década de 1930 entremedio, pero en este caso atendiendo a las reivindicaciones de las clases trabajadoras, lo que era funcional al régimen fordista de acumulación y recogía el horror de la experiencia fascista y la amenaza del comunismo.

Cumplidos los 30 años dorados y el equivalente desarrollista en el Sur, a partir de la crisis de la década de 1970, apareció el proyecto neoconservador-neoliberal, que se propuso revertir los avances de las clases trabajadoras y del Estado social garante de derechos. Para eso recurrió nuevamente a la violencia militar, al hambre y la destitución con base en un régimen neo-taylorista a escala global.

A comienzos del siglo XXI está demostrado teórica y empíricamente que esa propuesta de nueva liberación de los mercados, reduciendo el poder regulador y redistribuidor del Estado y, atacando las formas solidarias, está llevando a exclusiones masivas y efectos irreversibles sobre la vida de miles de millones de personas, a desequilibrios ecológicos irreversibles y nuevamente a la guerra por los mercados y los

recursos, en suma, por el poder de dominio. La mercantilización de las sociedades ha incluido la corporativización de la política y la producción masiva de imaginarios sociales antiestatales y antipolítica en lo que ya no es sólo una guerra económica sino cultural.

Desde comienzos de este mismo siglo, los movimientos sociales reunidos en el Foro Social Mundial –FSM– rechazaron este proyecto y plantearon que otro mundo y por tanto otra economía son posibles. Se trata de un postulado de factibilidad de una construcción aún indefinida, entre otras cosas porque (afortunadamente) no se pretende contar con modelos institucionales completos como alguna vez se creyó tener. Aunque consideramos que la decisión de cómo será esa otra economía la deben tomar los pueblos en condiciones de democracia radicalizada, hay seis condiciones que ya se están cumpliendo dentro del marco del pensamiento crítico.

La primera y más avanzada es la negación conceptual de las negatividades reales del sistema capitalista y sus formas o modelos nacionales. Esto lleva a una segunda condición: superar las limitaciones del socialismo y progresismo del siglo XX, ubicando el pensamiento crítico y las prácticas en la gran transición desde el capitalismo, la modernidad y el patriarcado (Aníbal Quijano 2000; Arturo Escobar 2014).

La tercera es el proceso de configuración empírica de las bases de sujetos de las transformaciones necesarias, mediante la acumulación de resistencias de los pueblos y sus primeras instancias de coordinación, en algunos casos bastante estructuradas sobre la base de las relaciones que surgieron con las sucesivas ediciones del FSM, y otras como convergencias contingentes. La cuarta condición avanzada es la afirmación de un principio ético que oriente las búsquedas prácticas y conceptuales: la reproducción y desarrollo de la vida en el Planeta (Hinkelammert y Mora 2009; Dussel 2014).

Sin negar el papel de elementos utópicos, la quinta es la aplicación del principio metodológico de la heterotopía (de Sousa Santos 2010), es decir, el reconocimiento de la gran

variedad de experiencias, algunas de larga data, otras nuevas e innovadoras, que muestran que, aun desde el interior de este sistema es posible construir espacios de experimentación y consolidación de formas alternativas de organizar la economía.

Finalmente, se viene avanzando en la utopística (Wallerstein 1998), identificando problemas actuales y anticipando los que surgirán de un proceso de transición hacia otra economía y experimentando conceptual y prácticamente en su tratamiento. Para que se movilicen las voluntades y se desarrollen las solidaridades es imperativo demostrar práctica y conceptualmente que es posible construir un sistema económico racional desde el interior del capitalismo autodestructivo en su fase actual y a eso contribuyen esos procesos críticos.

En todo caso, se llegó al siglo XXI sin modelo, sin paradigma que orientara con convicción los proyectos y acciones prácticas desde una perspectiva de izquierda. El mismo contenido del ser 'izquierda' está bajo crítica, entre otras cosas por haberse roto la geometría lineal derecha-izquierda por la emergencia de los nuevos movimientos sociales.

Si encaramos ahora la cuestión de los conceptos y las praxis que podemos considerar anticipos deesa 'otra economía' posible, es inevitable la confrontación en ambos terrenos con el neoliberalismo que participa de la división moderna entre las esferas económica, política, social y cultural.

El primer problema es reconocer que, aún bajo el sistema de mercado y su doctrina neoliberal, la economía es parte de la cultura, que siempre está encastrada en la sociedad, una sociedad de clases y de poderes asimétricos, así como de corrientes ideológicas heredadas o nuevas que se disputan 'la verdad', por lo que hay proyectos distintos para ese encastramiento. A esto se agrega negar la absolutización del mecanismo de mercado y sus principios, siendo que, como Polanyi ha afirmado con evidencia provista por la historia y la antropología, todas las economías empíricas son plurales en sus principios e instituciones.

Para el proyecto neoconservador es funcional la ideología neoliberal que quiere fundamentar que la economía de mercado es inevitable, y su política consiste en defenderla como un mecanismo que representa la racionalidad en nombre del interés general. No es difícil disputar lógica e históricamente esas y otras pseudo-verdades con base en el reconocimiento de que la economía capitalista en su variante actual ha sido una reconstrucción social y política del sistema capitalista, produciendo un re-encastramiento que en este caso es fácil de reconstruir a partir de las experiencias de las generaciones que participaron de los eventos de las últimas cuatro décadas.

Esto no es sólo una convicción de la intelectualidad que contradice el sentido común, sino que es una afirmación de la movilización de los pueblos latinoamericanos, que ha logrado derrotar políticamente a regímenes dictatoriales y democráticos que persistieron en aplicar el modelo neoliberal a pesar de sus efectos destructivos para la vida.

Sin embargo, para completar la prueba de que la construcción neoliberal no es inevitable y puede ser deconstruida, se requiere la conjunción de esa resistencia con otro tipo urgente de fuerzas contrarrestantes a sus más graves tendencias destructivas y con proyectos plausibles y factibles impulsado por sujetos constructores.

Para pensar otra economía. Algunas hipótesis sobre la "otra economía" y su proceso de construcción

Como mostró Polanyi (1992), la economía ha sido siempre un sistema de principios, instituciones y prácticas en que coexisten lo tradicional, lo instituido, y lo nuevo, lo instituyente. Lo que vamos a intentar ilustrar es el supuesto de que la que denominamos economía social y solidaria tiene la potencia para constituirse en un programa de acción para esa transformación, lo que supone trabajar desde el sistema económico vigente y su modelo hegemónico, con un

mismo lineamiento ético desde los escenarios locales a los sistémicos, incorporándose a las propuestas con pretensión de superar al capitalismo y, más allá, a las estructuras de la modernidad.

Se supone también que en el mismo proceso de nuevo pensamiento y nuevas prácticas se va constituyendo el sujeto, pero que esto no es un desarrollo 'natural' aunque tenga determinantes que surgen de la misma racionalidad instrumental. Al nivel del pensamiento articulado con las prácticas, no se trataría de plantear una nueva utopía sino de desarrollar una utopística como propone Wallerstein (el arte de anticipar problemas en esa construcción e ir adelantando y experimentando posibles soluciones, a veces rudimentarias).

O, como plantea De Sousa Santos, más que utopías se trata de heterotopías, de ver en la realidad lo futuro ya existente pero negado, ausente, por la indolencia del pensamiento social y como dice Hinkelammert, por el sentido común legitimador producido por este sistema hegemónico. Si no renunciamos a pensar en la posibilidad de uno o varios socialismos en el siglo XXI (Coraggio y Laville 2014), junto con ensayar reflexivamente nuevas alternativas, también hay que llevar el pensamiento a un nivel más abstracto, hay que revisar los esquemas de pensamiento del siglo pasado y, por un lado, volver a hacernos preguntas filosóficas, como qué es lo económico, qué es la democracia, qué es el Estado, qué son el poder y la política, qué es la sociedad civil, qué es la naturaleza o qué es la vida, qué es revolución, y cuáles son las relaciones posibles entre todos ellos.

Por lo pronto, un sistema económico no se reduce a los procesos materiales de producción, distribución, circulación y consumo, ni a sujetos unidimensionales que producen y consumen bajo distintas formas, cooperan o compiten, explotan y son explotados. Es también un sistema de representaciones, es una cultura, hegemónica o subordinada, es una ética. En ella cabe incluir la posibilidad o negación de la esperanza.

Pensar y actuar para construir otra economía requiere cambiar ese sistema de representaciones, de nociones y conceptos, aún si no alcanzamos y tal vez ni pretendemos darle forma de sistema teórico.

Lo que haremos en el resto de esta exposición es un ejercicio de pensar*, a partir de las prácticas existentes,* algunas líneas de pensamiento abierto, no ortodoxo, contrahegemónico, que puedan orientar reflexivamente la interpretación y la acción, críticamente, en un campo de prácticas que analíticamente llamamos 'económico'. Y hacer esto proponiendo una perspectiva de mayor alcance que la de intentar resolver los problemas de todos los días de la gente, lo que sin embargo es indispensable. Lo haremos desde la perspectiva de lo que se viene llamando economía social y solidaria, un modo ignorado de hacer economía, ubicado por el sistema hegemónico en el submundo irracional del atraso, o bien transfigurado por otras categorías propias de la economía ortodoxa y sus heterodoxias.

Una manera de avanzar es partir de esas prácticas y sus representaciones, para sobre la marcha ir conceptualizando y problematizando con una perspectiva ética, que es, como ya anticipamos, la de la reproducción ampliada de la vida de todos y todas y la naturaleza en su conjunto, con libertad y democracia.

El contramovimiento de la sociedad y las Nuevas Izquierdas gobernantes

Siguiendo a Karl Polanyi, ante los estragos de tres décadas de represión y políticas neoliberales y en el contexto de la democracia de baja intensidad –la nueva estrategia política del imperio para la región–, sectores mayoritarios de las sociedades produjeron un contramovimiento, sucesión de resistencias de diverso nivel e intensidad y en particular en algunos casos el derrocamiento de gobiernos electos que traicionaban el pacto electoral continuando las mismas políticas antipopulares.

Se afirmaba la democracia formal combatiendo su corrupción en el sentido de Dussel. Esto posibilitó el surgimiento de gobiernos con proyectos nacional-populares que pueden caracterizarse como nuevas izquierdas gobernantes.[2] Aquí solamente vamos a crear bases para bosquejar la relación de estos procesos con la economía social y solidaria. Desde la perspectiva de la ya mencionada corrupción, de la sustitución de la voluntad de los representados por los representantes corporativizados, cuesta calificar a esos gobiernos (Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Uruguay, Venezuela y fugazmente Paraguay).

En casi todos puede decirse que operó lo que Laclau llama la lógica populista con su variante de la relación líder/masas. Esto implicó no solo el rasgo positivo de sumar y responder a las reivindicaciones acumuladas por el pueblo sino el negativo de convertirse en intérprete de los intereses particulares de los sectores sociales y de actuar de hecho para que ese pueblo se desestructurara, restando autonomía a los movimientos populares y cuestionando la representatividad de sus organizaciones. En todo caso, desde el liderazgo presidencial se fueron tomando iniciativas y definiendo las tareas del momento, que en la mayoría de los casos fueron progresistas. Sin embargo, en lo relativo al campo económico, se instaló un neoeconomicismo (en el sentido de la economía formal y sus criterios) y su variante neodesarrollista.

La tasa de crecimiento y la 'eficiencia económica' fueron asumidas como indicadores básicos del desarrollo. A la vez se utilizaban los mismos indicadores sociales propios de las políticas focalizadas (ej. tasa de escolarización, número de escuelas, costo eficiencia, antes de entrar en calidad efectiva del aprendizaje), que efectivamente registraban mejoras sustantivas por la aplicación del principio de redistribución del excedente, constituido fundamentalmente por la captación de la renta internacional a través de la exportación de

2 Una propuesta de análisis de esta caracterización puede encontrarse en José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville (2014).

commodities y la nacionalización o renegociación con las empresas y sectores que controlaban esas actividades.

Todo esto con variantes importantes, en buena medida resultantes de las diversas correlaciones de fuerzas (el caso de Brasil es notorio) y del proyecto que encarnaba quien detentaba el liderazgo. El modelo económico afirmaba el carácter primario exportador de las economías nacionales y buscaba el máximo crecimiento con equidad ('asegurar el derrame'), aprovechando la coyuntura favorable de la inserción en la división social del trabajo que indicaba el mercado global.

Consolidado el sistema de redistribución y habiéndose invertido parte del excedente en las condiciones generales de la producción, con una importante autonomía respecto a los órganos rectores del mercado global, cabía encarar procesos de adición a la matriz productiva de actividades industriales y de servicios competitivos. En eso están ahora involucrados todos los países gobernados por las nuevas izquierdas, si bien para Brasil no es sino la profundización de una estrategia que incluso no se interrumpió durante el período neoliberal, y para Venezuela implicaba una tarea ciclópea dada la débil base de una economía y una sociedad rentista y con una igualmente débil sociedad civil.

El sentido de estas políticas económicas fue expresado en Bolivia por su vicepresidente, como el construir en 40 años un capitalismo boliviano con una fuerte impronta comunitaria, y en Argentina su presidenta la entonces presidenta Cristina Fernández propuso lograr un 'capitalismo serio'. Obviamente no era así en el caso de la Revolución Bolivariana.

Cabe preguntarse en qué medida la inserción competitiva en el mercado global no significará debilitar la institucionalización del principio redistributivo y entrar en la contradicción de la insuficiencia dinámica del capitalismo para integrar a los excluidos asistidos. Dentro de ese marco, Bolivia, Ecuador y Venezuela se declararon a favor de un socialismo del

siglo XXI, que en buena medida implicaba el regreso de un Estado fuerte, transformador, con orientación popular, y una confrontación con el imperialismo norteamericano y sus instituciones.

El discurso incluía una democracia participativa y, en el proceso de configuración de un pueblo, la incorporación de reivindicaciones ahora potenciadas por los nuevos movimientos sociales que, en diversos grados se tornaron antisistémicos: indígenas, feministas, campesinos, ecologistas. Las tres nuevas constituciones, en tres procesos que se autodenominan 'revolución' reflejan esto en su discurso. En lo económico, las constituciones marcaban la emergencia de otras propuestas desde la sociedad: la economía social y solidaria y en particular la economía popular solidaria en Ecuador, la economía plural y en particular la comunitaria en Bolivia, así como la economía popular en Venezuela.

La combinación de estos mandatos a los gobiernos con las ya mencionadas políticas de 'economía social y/o solidaria', puso alto en la agenda pública el reconocimiento y promoción de formas de Economía Social y Solidaria. Esto, en el contexto del modelo predominante orientado por la idea de economía modernizada ya delineado, en principio daba lugar a débiles concreciones específicas en la práctica. Era necesario que la misma sociedad defendiera esas propuestas constitucionales, avanzando en la propuesta conceptual y en prácticas de nuevas institucionalidades, sea a través de los nuevos movimientos sociales, o a través de quienes estaban involucrados cotidianamente en esas formas económicas.

El contramovimiento desde la economía popular

Aquí hay que destacar otro contramovimiento subterráneo que se venía dando desde la economía cotidiana durante la fase neoliberal: la resistencia a morir de los excluidos, la lucha utilitaria por la supervivencia, la racionalidad instrumental subordinada a la racionalidad reproductiva a nivel cotidiano. Muchos ejemplos pueden darse:

- Resistencias a la mercantilización de bienes públicos (educación, salud, espacios de asentamiento popular en las ciudades)

- Defensa del medio ambiente (movilizaciones locales contra la minería y el uso de agroquímicos)

- Nuevas o revitalizadas instituciones:

1. Trueque y monedas sociales.

2. Ayudas mutuas, minga y trabajo comunitario.

3. Ferias populares.

4. Talleres de educación popular liberadora.

5. Medicina de raíz ancestral.

6. La fiesta como institución integradora de comunidades.

7. Defensa de los patrimonios comunes (bosques, agua).

8. Emergencia de comunidades indígenas y afrodescendientes y defensa de sus territorios.

9. Desarrollo de autarquías locales (trabajo doméstico, autoconstrucción de vivienda).

10. Seguridad alimentaria (luego soberanía).

11. Producción agroecológica.

12. Redes de comercio justo.

13. Círculos de ahorro popular.

14. Defensa del hábitat urbano.

15. Emprendimientos mercantiles asociados en diverso grado.

16. Redes de compras conjuntas de insumos y medios de vida.

17. Asociaciones de productores comercializando juntos.

18. Defensa solidaria de salarios.

19. Protestas para frenar alza de precios de servicios.

20. Defensa de comunidades atacadas por guardias blancas.

21. Defensa de derechos sociales.

22. Empresas recuperadas.

23. Presupuesto participativo y formas de gestión asociada.

24. Emigración (irse a volver) para enviar remesas a las familias y localidades de origen.

25. Redes de contactos y apoyos entre emigrantes.

26. Movimientos de reivindicación del acceso a servicios urbanos.

27. Luchas por la tierra rural y el suelo urbano.

28. Ocupaciones de tierras y suelo y autoconstrucción solidaria del hábitat.

La incorporación en el discurso público, aún si fuera formal, de los términos de economía social, economía popular solidaria, economía popular o economía comunitaria tiene un efecto performativo: emergen formas económicas ocultadas, ignoradas en su alcance y su potencial real, por la indolencia de gobiernos y las ciencias sociales (de Sousa Santos 2010), se 'sujetizan' y comienzan a articularse en foros o redes de segundo orden, discutiendo y reclamando por los alcances de las políticas públicas y por el estilo no participativo de gestión.

Por ejemplo, toman iniciativas para generar leyes que favorezcan su desarrollo. Sin embargo, están limitadas porque arrastran la matriz utilitarista, instrumental, limitada de su racionalidad a la obtención de resultados inmediatos.

Lo más significativo es que, en la búsqueda de eficacia incluso utilitarista, va surgiendo la necesidad de subir las miras y actuar sobre el contexto. Esto puede hacerse instrumentalmente, internalizando los factores que afectan el sostenimiento (como ocurre con las 'cadenas productivas'). Pero no ver el contexto como cosa a contrarrestar sino como el entramado social de que se forma parte, demanda otra visión, otros sujetos colectivos, sociales y políticos, proyectos más complejos y, por tanto, otras reglas de comunicación y convivencia.

En la actualidad, todavía predomina el nivel instrumental y microsocioeconómico entre las prácticas conocidas como de economía social y solidaria. Sin embargo, esas mismas prácticas van advirtiendo la necesidad de actuar sobre el contexto inmediato de relaciones sociales, para lograr sostenibilidad y posibilidades de desarrollo, lo que va generando redes, asociaciones informales o formales, y comunidades locales. Todo esto da lugar a la paulatina superación del modelo promotor/promovido y a la emergencia de sujetos colectivos de la economía social y solidaria. Es crítico pasar (en el pensamiento y la acción) al nivel de sistema económico social y solidario. Esto permite, en primer lugar, una concepción más compleja de la economía social y solidaria, por ejemplo, al advertir que no es solo economía popular solidaria, sino que incluye la importante acción solidaria mediada por el Estado al institucionalizar el principio de redistribución, que la política pertinente no es la sectorial sino el conjunto de las políticas públicas y que las actividades y sus actores son muchos más que los que se autocalifican como tales.

Pero para salir de la pura especulación sobre la totalidad, hay que enfrentar responsablemente los problemas del tiempo, actuando reflexivamente desde los niveles micro y meso, construyendo conceptos al andar, lo que postulamos lleva a la necesidad de pensar otra economía. Es preciso diagnosticar

críticamente las economías existentes, desde la perspectiva sistémica de la economía social y solidaria, hacerlo de manera participativa, y actuar afirmando otros proyectos de economía desde el Estado y la sociedad, en un campo de conflictos que reclaman atención urgente, exacerbados por las crisis internas al capital (financiera) o de su sociedad. Lo que acentúa la tentación del pragmatismo político.

Como ya se dijo, la orientación estratégica de ese pensar y accionar crítico debe ser el principio ético de Reproducción Ampliada de Vida de Todos y Todas, que la política o la acción social pueden o violar o realizar en cada decisión, acción, posicionamiento ante los problemas estructurales así como los de la vida cotidiana.

Algunos conceptos para una aproximación sistémica

A continuación solo enumeramos algunos conceptos que consideramos relevantes para esta tarea, sin desarrollarlos ni entrar en sus relaciones dialécticas.

La economía mixta

Es conveniente ubicar las organizaciones y relaciones de economía solidaria en el conjunto de la economía empírica, que puede esquematizarse como economía mixta en que se superponen o articulan tres sectores y lógicas de organización económica:

1. La economía del capital, cuyo paradigma son empresas de capital privado que buscan la acumulación sin límite y para ello la mayor flexibilidad y libertad de acción posible

2. La economía pública, organizada en un sistema jerárquico y rígido de entidades jurídico administrativas, que se proponen lograr una combinación de objetivos: el bien común, la gobernabilidad del sistema, la acumulación de poderes particulares. Esto incluye asimismo las empresas públicas.

3. La economía popular, organizada con base en las unidades domésticas que hacen un conjunto magmático, básicamente inorgánico, y despliegan una diversidad de tácticas procurando la reproducción ampliada de la vida de sus miembros en particular.

Respecto a la unidad doméstica

Su recurso fundamental es el fondo de trabajo familiar o comunal, contando con limitados medios de producción o de vida acumulados, y que tienen como eje de acción la realización del trabajo. Esto implica cambiar algunas percepciones:

- La economía popular es la economía de las y los trabajadores, no idealizable pues es parte subordinada y en muchas situaciones funcional de la economía capitalista.

- Aunque son formas diferentes de inserción, no hay que mantener la usual separación entre trabajo dependiente asalariado y trabajo autónomo o comunitario, pues son parte de la misma economía popular que los reproduce y constituyen dos formas de subordinación a la lógica del capital.

- Es importante reconocer y valorar el trabajo doméstico, productor de riqueza medida en valores de uso (parte de la economía del cuidado) superando la ilusión de que la única riqueza es la mediada por el mercado.

- En particular, hay que destacar el principio del oikos aristotélico, que el predominio del mercado no ha podido desplazar y sin el cual estas sociedades no podrían perdurar.

- Hay que reconocer y apreciar el saber práctico no codificado.

Se trata de concebir el emprendimiento familiar o su participación en proyectos cooperativos o comunitarios basados en la reciprocidad y la complementariedad, como extensiones de la

Unidad Doméstica, con su misma lógica (lo que explica por qué sobreviven emprendimientos mercantiles que para el cálculo racional del mercado estarían quebrados, o por qué se soportan salarios por debajo de la sobrevivencia).

Aquí lo de 'social', apegado a las prácticas de incidencia inmediata sobre la calidad de vida, implica lo mesoeconómico, las relaciones intersubjetivas que van más allá del interior de la UD. Se aplican aquí los principios de complementariedad, cooperación y solidaridad antes que la competencia individualista entre personas y comunidades en relaciones de proximidad, con recursos y necesidades compartidas. Es esencial incorporar el concepto de territorio, de tejido socioeconómico y en relación con el hábitat natural y construido. Se trata de una solidaridad *ad extra*.

Cabe destacar que la economía popular del sistema capitalista no es por naturaleza solidaria, en la lucha por la sobrevivencia puede ser ferozmente competitiva como muestran muchas experiencias del llamado sector informal urbano. Adjetivarla como 'economía popular solidaria' implica extender los principios de solidaridad hacia su contexto.

Las prácticas aisladas a nivel micro pueden ser fagocitadas o resignificadas por el contexto hostil del mercado capitalista. Se hace necesario cambiar el contexto mismo, construir lazos sociales, en primera instancia a nivel meso. Lo meso, las redes y/o lo territorial está aún asfixiado por un sistema que busca globalizarse e imponer la regla de la competitividad de las empresas a nivel mundial, lo que en realidad entienden como económico y que integra una parte minoritaria de la población.

Principios de institucionalización de lo económico

Generalizando, a partir de las prácticas que se autodenominan de economía social y solidaria, surgen pautas de acción que se van institucionalizando a través de la demostración de su eficacia, por medios de difusión, encuentros y diálogos de experiencias:

Algunos principios económicos que orientan las prácticas de economía social y solidaria[3]

Relativos a la producción

1. Trabajo para todos: el trabajo digno y emancipador es condición de la reproducción y desarrollo de la vida humana. Todo ciudadano, familia, grupo o comunidad, debe tener la posibilidad de integrarse voluntariamente al sistema de división social del trabajo en condiciones que permitan el desarrollo de sus capacidades. Se valora especialmente el trabajo asociativo autogestionado, realizado solidariamente con autonomía de poderes o jerarquías alienantes y limitantes del desarrollo de los trabajadores.

2. Acceso de los trabajadores a todas las formas de conocimiento: para convertirse en la principal fuerza productiva, el trabajo autónomo de patrones requiere reincorporar las diversas formas de conocimiento y saber que le fueran alienadas por el desarrollo de la relación asimétrica capital/trabajo.

3. Acceso de los trabajadores a medios de producción: esto implica desde la defensa de condiciones previas de producción y de vida (como el caso de los territorios indígenas), la recuperación de empresas que el capital desecha despidiendo a sus trabajadores o la redistribución de tierras privadas o públicas. En una economía monetaria esto incluye el acceso a subsidios iniciales o al crédito, así como la exención de tasas e impuestos.

4. Cooperación solidaria: es la principal forma de integración social del sistema de producción. La competencia debe estar subordinada a este principio, evitando especialmente sus formas violentas que destruyen la vida y amenazan la convivencia pacífica. Se favorecen formas de complementariedad productiva y en todo caso las de competencia cooperativa.

---

3 Lo que sigue es una transcripción de Coraggio (2011).

5. Autogestión colectiva de las condiciones generales de la producción y la reproducción: más allá de los procesos productivos particulares, implica la propiedad/control y gestión colectiva de infraestructuras, hábitat construidos o naturales, moneda, etc.

6. Producción socialmente responsable: cuidado de la calidad de los productos y la selección de las tecnologías, tanto en lo relativo a la satisfacción adecuada de las necesidades de los consumidores como a los efectos del proceso de producción sobre el medio ambiente. Cuidado de la biodiversidad. No extractivismo.

Relativos a la distribución y redistribución

1. Justicia social, garantía de la reproducción y desarrollo de la vida de todos: inserción económica de los excluidos de la economía, particularmente de los más pobres, de modo que puedan resolver sus necesidades a partir de su propio trabajo o de la solidaridad democrática (de acuerdo a derechos sociales establecidos).

   A cada cual según su necesidad y su trabajo: evitar diferenciaciones fuertes entre trabajadores de un mismo o de distintos emprendimientos, admitiendo un margen de incentivo material.

2. No explotación del trabajo ajeno: no se admiten formas de esclavitud, dependencia forzada por la violencia física o el miedo al hambre, ni la apropiación del producto del trabajo ajeno; no promoción de las relaciones salariales.

3. Redistribución: apropiación y distribución colectiva del excedente dentro de cada unidad económica, apropiación y redistribución por una autoridad central legítima (transferencias monetarias, subsidios a la producción, servicios públicos gratuitos, medios de consumo básico, etc.) procurando la justicia social.

Relativos a la circulación

1. Autosuficiencia (autarquía): se propicia el desarrollo de la capacidad de cada comunidad o sociedad de satisfacer con seguridad lo necesario con los propios recursos, principalmente el propio trabajo. La ubicación especializada dentro del sistema de división social del trabajo y el comercio se subordina al principio de autosuficiencia y seguridad a nivel comunitario o social (un ejemplo de esto es la consigna de soberanía alimentaria).

2. Reciprocidad: relaciones simétricas de don/contra-don (mingas, cooperativas, redes de trueque, círculos de ahorro y crédito solidarios, bancos de horas, redes de ayuda mutua para la seguridad social, etc.). Rechazo a la filantropía (solidaridad asimétrica).

3. Intercambio: privilegio del comercio justo según la situación de las partes; regulación progresiva del mercado como mecanismo de coordinación de iniciativas. Segmentación y regulación de los mercados y otras formas de protección de las actividades locales por métodos culturales, sociales y políticos. Acercamiento socioeconómico y personalización de las relaciones entre productores y consumidores. Reducción de los costos de intermediación.

4. El dinero no crea dinero (usura): el dinero como medio y no como fin. Monedas sociales como creadoras de tejido social local.

Relativos a la coordinación[4]

1. Comunidad: privilegio de la concertación y la complementariedad según costumbres o programada

4 Estos principios, cuya formulación surge de las mejores prácticas de economía solidaria, generalmente no han sido desarrollados en las prácticas de base de la economía social y solidaria, donde predomina la acción fragmentaria y microsocial.

dentro de comunidades preexistentes o resultantes de la libre asociación y relaciones de proximidad.

2. Mercado regulado: desde formas políticas o de organización social; control de las tendencias destructivas del mercado, control de la explotación por parte de los intermediarios, favoreciendo formas de articulación directa de prosumidores, desmercantilización del trabajo, la naturaleza y el dinero.

3. Planificación: coordinación democrática de las iniciativas, previsión y control de efectos no deseados, coordinación y organización conjunta de actividades (evitar fragmentación y competencia innecesaria, abastecimiento y/o comercialización conjunta, desde lo local hacia los niveles de mayor complejidad).

Relativos al consumo

1. Consumo responsable: consumir lo suficiente (opuesto al consumismo) en equilibrio con la naturaleza.

Transversales

1. Libre iniciativa e innovación socialmente responsable: libertad positiva de opción y creación, no orientada por el éxito en la competencia sino por la emulación y la acción solidaria.

2. Pluralismo/diversidad: admisión de múltiples formas de organización económica y propiedad.

3. No discriminación de personas o comunidades: no se admiten relaciones económicas o valoraciones asimétricas en la distribución primaria entre géneros, generaciones, etnias, religiones, centro/periferia, etc.

4. Complejidad/sinergia: las capacidades organizativas de los emprendimientos de la economía social y solidaria deben aprovecharse sinérgicamente asumiendo sucesivas

necesidades sociales de la comunidad (multiactividad respondiendo a la articulación de necesidades y capacidades), y asociándose en redes dentro de la misma actividad o entre actividades complementarias (encadenamientos productivos, efectos de masa local).

5. Territorialidad: prioridad al tejido social de proximidad, valoración del lugar y la comunidad. Se favorece la autogestión de los recursos comunes en el territorio de las poblaciones locales.

Es preciso tener presente el sentido posible de estas prácticas, si bien muchos actores y promotores no le dan ese alcance: se trata de avanzar hacia el desarrollo de economías integradas en la sociedad sobre la base de relaciones de solidaridad, de justicia, de igualdad, orientadas por el paradigma del buen vivir o el vivir bien.

Recordemos también que, dado el punto de partida, esto supone grandes transformaciones y, por tanto la articulación del plano económico con el cultural y el político. Finalmente, estas prácticas se potenciarán en tanto se proyecten a nivel sistémico, incorporándose a los procesos identificados como nuevas izquierdas y su discurso y proyectos se ubiquen en la gran confrontación con la economía de mercado capitalista.

Esto requiere que las organizaciones colectivas y los movimientos sociales incorporen en sus programas de acción y en sus objetivos estratégicos la construcción de otra economía, social y solidaria. Por el otro lado, aún en una época de gran incertidumbre y ausencia de paradigmas sociales, convencidos de que el problema económico es sistémico, se pueden proponer con fundamento algunas características de esa otra economía y afirmar responsablemente su factibilidad. Pero la necesaria transición desde el interior del sistema imperante no producirá un cambio estructural duradero si no hay un proceso de institucionalización de las prácticas que vienen anticipando la posibilidad de otras formas de vivir y si no se constituyen sujetos sociales en otra relación con el Estado, lo que implica radicalizar la democracia.

Referencias citadas

Coraggio, José Luis
2011 *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital.* Quito: Abya Yala.

Coraggio, José Luis y Jean Louis Laville (org.)
2014 *Reinventar la izquierda en el Siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur.* Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

De Sousa Santos, Boaventura
2010 *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Montevideo: Ediciones Trilce.

Dussel, Enrique
2014 *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica.* México D.F: Siglo XXI.

Escobar, Arturo
2014 *La invención del desarrollo.* Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Hinkelammert, Franz y Henry Mora Jiménez
2009 *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política.* Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Oviedo Freire, Atawuallpa
2016 "El retorno de los sabios". En: José Luis Coraggio (ed.), Economía social y solidaria en movimiento, pp 177-200. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Polanyi, Karl
1992 *La gran transformación.* México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal
2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" En: Edgardo Lander (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, pp 201-246. Buenos Aires: CLACSO.

Wallerstein, Immanuel
1998 *Utopística. O las Opciones Históricas del Siglo XXI.* Madrid: UNAM, Siglo XXI Editores.

TERCERA PARTE

Ontologías, cosmopolíticas e interculturalidad

Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales

Mario Blaser

Desde hace algunos años vengo trabajando en lo que llamo conflictos ontológicos (ver Blaser 2009; 2013). Este es un término que uso para tratar de captar un problema que primeramente se me manifestó como insatisfacción e incomodidad cuando analizaba lo que generalmente se denomina conflictos medioambientales. Como muchos sabrán, estos conflictos son el foco principal de la ecología política, que Joan Martínez-Alier (2002) ha definido como el estudio de conflictos sobre la distribución ecológica, es decir conflictos acerca del acceso y control sobre los recursos naturales. Sin embargo esta forma de entender estos conflictos no encajaba muy bien con la experiencia que he tenido con el pueblo Yshir de Paraguay. Por ejemplo, al protestar por los problemas que regulaciones gubernamentales implican para sus prácticas de pesca, muchos Yshiro indicaban que toda una red de reciprocidad entre humanos y no humanos (como los peces y sus dueños espirituales) estaba en juego (Blaser 2009). Para ellos, la 'cosa' en cuestión no eran simplemente recursos. Para las agencias gubernamentales en cambio esto era ciertamente el caso. Acá evidentemente había un conflicto acerca de qué era la cosa en cuestión.

El típico enfoque antropológico que ve a los conflictos medioambientales como parte de conflictos culturales se me presentaba entonces como una herramienta útil pues me permitía atender a cómo las distintas partes en conflicto definían sus preocupaciones en forma diferente: básicamente lo que tenemos

son diferentes perspectivas culturales sobre la cosa en cuestión. Esto aparentemente me permitía evitar la asimetría de definir el conflicto en términos de una de las partes; por ejemplo al hablar de la perspectiva de los Yshiro sobre el 'recurso peces', aceptando así tácitamente la definición de que el problema era acerca de recursos sostenida por las agencias gubernamentales. Sin embargo, la forma en que este tipo de análisis termina jugando un rol en conflictos concretos platea algunos problemas: en efecto, ¿qué pasa cuando los gobiernos u otros descartan los reclamos indígenas de que se respeten sus perspectivas culturales sobre la base que tales derechos no pueden obstruir la planificación racional y el uso del bien común?

En este capítulo argumentaré que el problema que este tipo de conflicto plantea es politicoconceptual (todo en una palabra), y a falta de un término mejor lo llamaré el problema de la política racional. En efecto, estos conflictos ponen en cuestión lo que generalmente se asume como política racional o razonable, es decir una política donde los contendientes al menos están de acuerdo sobre lo que están contendiendo. Pero estos conflictos también ponen en cuestión las herramientas conceptuales con que las ciencias sociales tratan de captar lo que está más allá de la política racional, y así se hace evidente cómo estas herramientas conceptuales operan como herramientas políticas en otro campo, el de la cosmopolítica. Pero vayamos paso a paso. Primero permítaseme explicar a qué me refiero por el problema de la política racional con algunos breves ejemplos.

La política racional

En junio del 2009 en la Amazonía peruana se dio una confrontación letal entre un grupo compuesto mayoritariamente por gente del pueblo Awaj'un y fuerzas policiales. Los indígenas habían tomado control de una carretera en protesta por una serie de decretos firmados por el entonces presidente Alan García que daba vía a libre para que compañías transnacionales entraran al territorio Awaj'un en busca del desarrollo de industrias extractivas. Leni, un joven líder Awaj'un en un reportaje explicaba qué motivaba su participación en la protesta:

> Nuestra tierra, desde nuestros ancestros, ha sido protegida. Tenemos una ciencia positiva, y gracias a esa ciencia nuestra cultura sigue siendo milenaria y no tiene fin. Por ejemplo hablamos de los hermanos que alimentan nuestra sed, nuestras necesidades, los que nos bañan, los que protegen todo, esto se llama el río. Nosotros no utilizamos desagües al río, un hermano jamás puede apuñalar a otro hermano, así nosotros no apuñalamos a un hermano que nos da de beber. Si las transnacionales cuidaran a nuestras tierras como nosotros las hemos cuidado, con mucho gusto les daríamos campo para que trabajen. Pero que pasa que las transnacionales de lo único que se preocupan es de sacar sus beneficios económicos y de llenar sus arcas de plata (IWGIA 2009).

Como se puede observar en este planteo aparece un elemento que al menos indicaría que para algunos participantes en el conflicto algo más que simplemente recursos naturales pueden estar en juego. El río es un hermano con el cual los humanos deben sostener una relación de cuidado mutuo. Las respuestas gubernamentales a este tipo de planteos son bastante ilustrativas con respecto a lo que constituye la política racional. El presidente Alan García, por ejemplo, intentó dos tipos de respuestas. Primero, antes de los choques violentos, trató de desacreditar estas demandas indígenas en términos de la irracionalidad entorpeciendo al desarrollo. En declaraciones a la prensa dijo:

> Ya está bueno, estas personas no tienen corona, no son ciudadanos de primera clase que puedan decirnos 400 mil nativos a 28 millones de peruanos tu no tienes derecho de venir por aquí, de ninguna manera, eso es un error gravísimo y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo.[5]

5 http://inside.org.au/garcia-peru/

Después de la confrontación violenta la opinión pública mayoritariamente se volvió contra el gobierno; así, viendo que sus planteos en términos de irracionalidad no funcionaban, el gobierno probó con otro argumento: gobiernos extranjeros de corte izquierdista (es decir Venezuela y Bolivia) estaban detrás de las protestas.[6]

Un año después, el gobierno boliviano de Evo Morales tuvo que enfrentar una protesta similar por parte de comunidades que se oponían a la construcción de una ruta a través de sus territorios. De nuevo, como en el caso amazónico, algunas de las preocupaciones planteadas también indicaban que algo más que simplemente recursos naturales estaban en juego. Morales acusó a los manifestantes de que estaban siendo manipulados por fuerzas de derecha y la embajada de Estados Unidos.[7]

En el mismo año del conflicto amazónico en Perú, una coalición de campesinos, medioambientalistas y organizaciones indígenas rechazaron las leyes de minería propuestas por Rafael Correa en Ecuador. Una de las preocupaciones de estos grupos era que las comunidades afectadas no tendrían el poder de decidir si el impacto de un proyecto era aceptable o no. Correa respondió al planteo diciendo: "No podemos ser mendigos sentados en un saco de oro porque nos mantiene en la pobreza, el retraso y nos inmoviliza. Hay que desarrollar el potencial extractivo", y calificó a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE– de caer en un ecologismo extremo.[8]

Estas respuestas en conjunto comienzan a delinear el contorno de lo que llamo la política racional. Enfrentando demandas que ponen en cuestión que cosa está en juego en estos conflictos, el presidente peruano de derecha primero trata de establecer los límites racionales a lo que ciudadanos de una

---

6 http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-126326-2009-06-09.html
7 http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-148063-2010-06-22.html
8 Comercio entre pueblos originarios. Disponible en: http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-148319-2010-06-26.html

sociedad multicultural pueden aspirar: su diferencia cultural (por ejemplo su concepción de los recursos naturales como parientes) no puede primar sobre el progreso y el bien común de la nación. Ahora, viendo que la caracterización de las demandas indígenas como irracionales no funciona, el gobierno se vuelve a otra explicación. La protesta no es irracional sino que fue ideológicamente motivada. En otras palabras, la movilización es acerca de recursos naturales que fuerzas políticas de izquierda tratan de usar y controlar para sus propios propósitos. El gobierno boliviano va directamente por este tipo de descalificación pero invierte el signo político de los disidentes. El presidente ecuatoriano en tanto ensaya una variación, acusa a los disidentes de ser extremistas, de ir más allá de una preocupación racional por el medioambiente, donde la racionalidad pasaría por preocuparse del medioambiente como un recurso para fines humanos. Así, entre el techo de demandas culturales racionales, el piso de preocupaciones medioambientales racionales, y entre las paredes de la izquierda y la derecha se establece el espacio de la política racional. Más allá de este espacio lo que queda es lo irracional.

Claro que lo que queda más allá de lo racional, como la idea de que puedan existir lazos de parentesco con los no-humanos puede ser traído dentro del espacio de la política racional como diferencia cultural. Pero planteada así, la diferencia es solamente tolerada, y por tanto es pasible de ser juzgada y expulsada del espacio de la discusión política de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional. En este contexto, tolerar significa suspender la aplicación de la forma más racional de entender la realidad en deferencia por aquellos que puede que tengan creencias pero no conocimiento.

¿Pero con qué criterio se distinguen a los que creen de los que saben? La caracterización de las dos divisiones de la constitución moderna que hace Bruno Latour puede servirnos para apreciar esto; él dice:

> [L]a Gran División interior [entre naturaleza y cultura] explica la Gran División exterior: nosotros somos los únicos que hacemos una diferencia absoluta entre la naturaleza y la cultura, entre la ciencia y la sociedad, mientras que todos los otros, ya sean chinos o amerindios, azandes o baruyas, no pueden separar realmente lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de los que es cosa, lo que viene de la naturaleza tal como es de lo que requieren sus culturas (2007:148).

En breve, todo tenemos culturas o perspectivas acerca el mundo, pero reconocer este hecho, reconocer que hay una diferencia entre lo que es natural (o la realidad ahí afuera) y los que es cultura (la representación de esa realidad) es la clave. Esto es lo que divide aquellos que solo tienen cultura de aquellos que tienen conocimiento, aquellos que poseen la casa de la política racional de aquellos que son solamente huéspedes tolerados. ¿Y quién patrulla esta línea divisoria? La ciencia universal.

Por ciencia universal no me refiero al agregado de disciplinas científicas sino a un ensamblaje cambiante en el que el Estado, la ley y las ciencias están imbricados uno con otros de forma tal que simultáneamente hace plausible, moviliza y protege una equivalencia implícita entre el progreso tecnológico y el conocimiento de la realidad tal cual es. En términos bien simplistas: sabemos que la ciencia conoce mejor porque podemos mandar un hombre a la luna, y si uno quiere probar lo contrario tendrá que enrolar los servicios de científicos sociales y naturales.

Aquí volvemos a las justificaciones que varios agentes de la modernidad (gobiernos, corporaciones, organizaciones medioambientalistas) utilizan para descartar los reclamos indígenas: 'no podemos parar el progreso y el bien general en nombre de creencias culturales pintorescas y románticas, pero en última instancia poco realistas. La selva es madera, un banco genético, petróleo y agua; las montañas son rocas

y minerales valiosos. Estas son todas cosas que se pueden convertir en mercancías que hagan crecer la economía'. Por cierto que los medioambientalistas podrán saltar y decir 'las ciencias ecológicas nos dicen que estos son ecosistemas delicados que no se pueden destruir sin consecuencias'. La respuesta es automática también, 'no hay problema, dejemos a los ecólogos que hagan un estudio de impacto y determinemos exactamente cuánto y de qué modo podemos sacar tantos recursos como podamos de la tierra sin destruirla completamente. Tal vez hasta podamos preservar algunos espacios de gran biodiversidad para el beneficio y disfrute de la humanidad'. Pero en este punto, la conversación no involucra más a aquellos que planteaban una relación de parentesco con no-humanos, esta es una conversación entre miembros de la tribu de los modernos que usan el único protocolo razonable para determinar cómo relacionarse con la naturaleza: la ciencia universal. ¿Parientes no humanos?, ¿espíritus?, ¿ancestros? Estas cosas no entran dentro del campo de la ciencia, no son cosas reales, son pura imaginación humana y por tanto caen dentro del campo de la cultura.

Y así cabe preguntarse ¿qué les queda a los que solo tienen cultura pero no conocimiento? Es verdad que los marcos legales internacionales y nacionales han reconocido cada vez más los derechos indígenas (a ser consultados, a ser compensados, a sus culturas, etc.). Esto ha generado toda una serie de instrumentos y posibilidades que los pueblos indígenas pueden usar para defender sus mundos. Pero estos derechos están diseñados de forma tal que se condicen con los parámetros dominantes de qué es racional y razonable. ¿Se imaginan a un político o una corporación deteniendo un mega proyecto de desarrollo porque los nativos del lugar dicen que un espíritu o un ancestro no lo quiere? En el mejor de los casos los indígenas podrán movilizar sus derechos y si las condiciones políticas son favorables podrán establecer alianzas con otros grupos interesados en el tema hasta que en conjunto puedan forzar a los políticos o las corporaciones a suspender el proyecto, ¡¡pero sobre la base de argumentos razonables!!

La racionalidad de las demandas dependerá del grado en que estas están alineadas con la realidad tal cual es. En otras palabras la pregunta crucial que se le hará a estas demandas es en qué medida están basada en la realidad o no. Y quien determinará este alineamiento: la ciencia universal. No es de sorprender entonces que los pueblos indígenas tienen que enrolar a un ejército de expertos cada vez que tienen que plantear sus demandas.

Aquí es donde los límites de 'cultura' como herramienta política y conceptual comienzan a hacerse visibles. Reducidos a los términos de cultura, la diferencia que puede estar en juego en estos conflictos es fácilmente subordinable a la ciencia universal. En efecto, aquellos que tienen cultura pero no ciencia nunca podrán tener la expectativa de que lo que dicen acerca de aquello que los modernos llaman naturaleza o realidad será tomado seriamente en los términos que lo expresan. En el mejor de los casos pueden esperanzarse con un poquito de tolerancia (Poirier 2008; Povinelli 2002).

La captura de la política racional

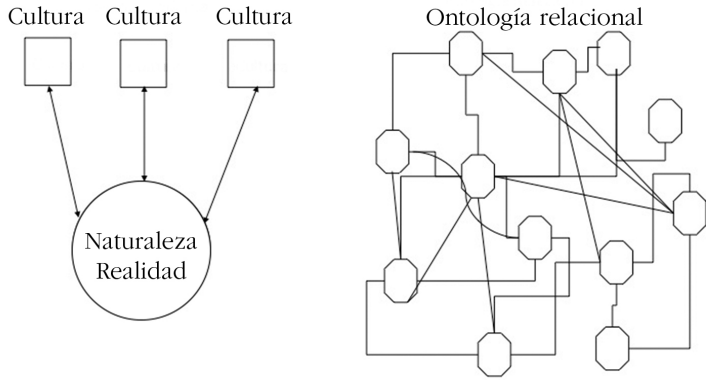

Figura 1. La captura de la política racional.
Fuente: elaboración propia.

Así, aun cuando uno busque empoderar supuestas 'demandas irracionales' al traerlas dentro de la política racional como diferencias culturales, la movida termina reforzando la presunción de un mundo y múltiple perspectivas sobre él. En otras palabras las presunciones ontológicas centrales de la modernidad salen fortalecidas. Este rebote sucede porque un conflicto ontológico (es decir un conflicto acerca de lo que hay) es tratado como si fuera un conflicto epistemológico (es decir un conflicto entre diferentes perspectivas sobre lo que ya se ha establecido que hay). Con la ayuda de la siguiente figura se puede ilustrar qué sucede cuando convertimos un conflicto ontológico en un conflicto epistemológico.

A la izquierda tenemos las presunciones básicas de la política racional y de la ontología moderna: hay una realidad 'natural' y varias perspectivas 'culturales' sobre ella. A la derecha tenemos las presunciones que podrían estar por debajo del planteo de relaciones familiares con no humanos, una ontología relacional que no distingue entre cosas naturales y culturales. Cuando convertimos la ontología relacional en cultura lo que hacemos es reducir esa imagen y acomodarla dentro de una de las casillas que dicen cultura en la otra imagen. Una diferencia ontológica es convertida en diferencia epistemológica, capturando así esta diferencia dentro de los términos de una de las ontologías en disputa que dirimirá el conflicto en los términos de la política racional

Los conflictos ontológicos exceden a la política racional. Los conflictos ontológicos caen dentro del campo de la cosmopolítica, el espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizantes en vez de mutuamente destructivas.[9] Ahora bien, para evitar este tipo de rebotes que terminan reforzando las presunciones

9 Tomo prestado el término cosmopolítica de Isabelle Stengers, quien en su trabajo lo define como "lo desconocido constituido […] por mundos divergentes múltiples y […] a la articulación posible de la que puedan ser capaces eventualmente (2005: 995; mi traducción).

modernas uno debe abrazar la multiplicidad radical que está en juego en el tipo de conflictos que estoy discutiendo. Para esto es necesario la ontología política.

Ontología política

Es conveniente que empiece por aclarar como uso el término ontología. Este se puede ver como operando en tres registros diferentes y simultáneos. El primer registro es una definición de diccionario: cualquier modo de entender el mundo debe asumir (implícita o explícitamente) qué tipo de cosas existen o pueden existir, cuáles son las condiciones de su existencia, sus relaciones de dependencia, etc. Este inventario de tipos de seres y sus relaciones es una ontología (Scott y Marshall 2005). El segundo registro resuena con algunos argumentos de los estudios de ciencia y tecnología, y en particular la teoría del actor-red: las ontologías no preceden a las prácticas mundanas sino más bien toman sus forma a través de las prácticas que involucran a humanos y no-humanos (ver Latour 1999; Law 2004; Mol 1999). El tercer registro resuena con un corpus etnográfico voluminoso que traza las conexiones entre mitos y prácticas: en este sentido, las ontologías también se manifiestan como narraciones en las cuales las presunciones acera de qué tipos de cosas pueden existir y sus posibles relaciones son más directamente visibles.

Los tres registros tomados en conjunto no son exactamente lo mismo que cada uno por su lado, de hecho en el conjunto todos se modifican en formas que son cruciales de entender para poder captar de qué va esta idea de la ontología política. Si privilegiamos uno de los registros, perdemos completamente la idea. Un buen lugar para empezar a discutir cómo los tres registros funcionan juntos es el trabajo de Philippe Descola (2005). Con este tenemos una primera entrada a la idea de ontologías múltiples. Descola delinea cuatro armaduras ontológicas básicas. El naturalismo (que incluye lo que he denominado modernidad) distribuye lo que existe entre dos grandes dominios: lo natural y lo cultural. El animismo concibe las entidades que existen como emergentes de las

relaciones que las unen a otras como nudos en una red. El analogismo opera en términos de una dinámica original que se repite a sí misma de lo micro a lo macro. Y finalmente el totemismo distribuye grupos de humanos y no humanos dentro de conjuntos encabezados por ancestros comunes y que son ontológicamente distintos unos de otros. Ni la figura ni mi discusión tratan de ir más allá de la superficie del trabajo de Descola, lo que me interesa sin embargo es señalar cómo este trabajo me ayuda a subrayar dos puntos de importancia: el primero es la existencia de una multiplicidad de formas de distribuir y establecer lo que existe y sus relaciones mutuas. El segundo punto es que la figura nos ayuda a provincializar a la ontología moderna (o naturalismo). Esta última es simplemente una formación ontológica entre otras que difieren de la moderna no porque carezcan de la distinción entre naturaleza y cultura sino porque distribuyen lo que existe de una forma diferente.

El segundo registro introduce más complejidad a la noción de ontologías múltiples ya que nos protege del error de confundir ontología con un mapa mental del mundo: en este registro una ontología es una manera de hacer mundo, es una forma de enactuar la realidad. Es muy importante subrayar sin embargo que la noción de realidad en juego aquí es bien diferente de lo que usualmente se asume como tal. Aquí sigo una formulación material-semiótica de la realidad como es propuesta por la teoría del actor-red. Con esta formulación evitamos la presunción de que hay una realidad ahí afuera y representaciones (o perspectivas) sobre ella que son más o menos acertadas. En esta formulación la realidad es una performance, una práctica emergente de un ensamble híbrido que solo post-facto se purifica como conformado de elementos naturales, por un lado, y culturales, por el otro; o, para ponerlo en otros términos, se purifica como formado de hechos y sus representaciones.

Esta formulación de realidad emergente ha sido inspirada por lo que sucede en sitios donde investigadores han estudiado prácticas científicas. Estos son sitios de construcción y de incertidumbre ontológica; sitios que están definidos por

preocupaciones o asuntos cuyos contornos están sugeridos por la presencia de actantes que solo si pueden articularse unos con otros exitosamente se convertirán en 'hechos'. Para usar uno de los ejemplos de Latour (1993) muy brevemente: antes que todo se articule exitosamente en el 'dato factual' *microbio*, lo que había era un 'asunto de preocupación' que para decirlo así convocaba una asamblea compuesta de una variedad de actantes incluyendo a Luis Pasteur y sus colaboradores, los higienistas sociales y sus detractores, la levadura, el instrumental para experimentos etc. La trayectoria de una cosa para que pase de ser un 'asunto de preocupación' a un 'hecho' (o dato fáctico) involucra un procesos de singularización de la multiplicidad y conflictividad de los elementos convocados. Esta trayectoria es reversible, un hecho establecido puede convertirse de nuevo en un 'asunto de preocupación', haciendo así visible de nuevo a todos los elementos que lo constituyen.

Se entiende entonces cómo la realidad comienza a parecer como algo que se corporaliza o descorporaliza dependiendo de las prácticas. Un corolario de todo esto es la noción de multiplicidad ontológica, o lo que es lo mismo, que toda entidad existente es siempre una multiplicidad. Anne Marie Mol (2002) ha mostrado muy bien esto en su trabajo sobre ateroesclerosis. Allí ella muestra como en un hospital holandés la ateroesclerosis emerge como una cosa distinta dependiendo de la práctica específica que se observa. Por ejemplo, en las prácticas del patólogo aparece como un endurecimiento en la arteria, en la práctica del clínico aparece como dolor narrado por el paciente, en la práctica del radiólogo aparece como una variación en un gráfico de flujo. Lo interesante es que muchas veces estas versiones de ateroesclerosis no se ajustan fácilmente unas con otras. A veces hay dolor sin endurecimiento de la arteria, o endurecimiento de la arteria sin variación en el gráfico de flujo, o endurecimiento y variación en el gráfico sin dolor. Entonces hay toda una serie de procedimientos que se deben realizar para convertir esta multiplicidad en una cosa singular a la que se puede proponer un tratamiento. Pero el punto principal del estudio es que si uno quiere ver la arterosclerosis en práctica lo que

encuentra es multiplicidad. Sin embargo cabe señalar con Mol que la multiplicidad no es un sinónimo de muchas unidades: la multiplicidad se refiere a algo que es más que una unidad pero menos que muchas unidades.

El tercer registro viene a modificar de nuevo al anterior pues reintroduce la noción de ontologías múltiples dentro del espacio generado por la noción de realidad enactuada inherente a la multiplicidad ontológica. El punto de este registro es que las prácticas son relatadas y los relatos son a su vez enactuados o puestos en práctica. Tomemos el caso de Mol de nuevo. Mientras que ella puede mostrarnos que la ateroesclerosis es múltiple en práctica, para el radiólogo, el patólogo, o el clínico no hace falta ni decir que están tratando con una entidad o enfermedad en singular. Más aun, esta presunción de singularidad es crucial para las propias prácticas a través de las que se enactúa la ateroesclerosis. Esta presunción enactuada puede narrarse así: hay una realidad objetiva (la enfermedad ateroesclerosis) y hay perspectivas subjetivas o disciplinarias más o menos correctas acerca de esta realidad. Esta es una versión sucinta del mito moderno diciéndonos qué tipo de cosas existen (sujetos y objetos) y las relaciones (de perspectiva, por ejemplo) que existen entre ellas. Por supuesto las conexiones pueden narrase al revés: podemos movernos desde una de la varias versiones del mito moderno y mostrar cómo se enactúa en las prácticas. De hecho este es el método muchas veces usado por los etnógrafos cuando nos muestran cómo los mitos son incorporados en las prácticas e instituciones de los pueblos con los que trabajan. En cualquier caso, el punto importante es que estos relatos no son solo, o mayormente, denotativos (es decir que se refieran a algo que está ahí afuera). Tampoco son estos relatos descripciones falaces de las prácticas reales. Más bien estos relatos contribuyen a enactuar las realidades que narran. Entonces las realidades narradas y enactuadas no son todo lo mismo, y sin embargo tampoco significa que no tengan relación unas con otras. Esta imagen me ayuda a graficar qué resulta de conectar las nociones de multiplicidad ontológica y de ontologías múltiples.

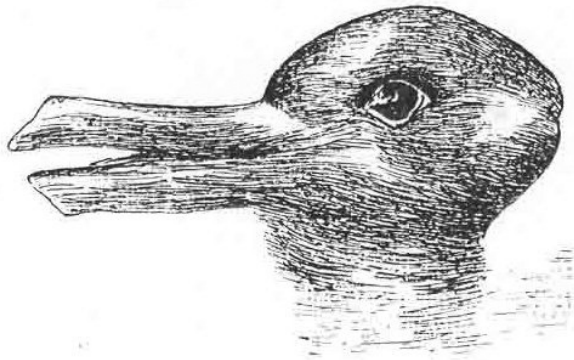

Figura 2. La ilusión pato conejo.
Fuente: tomado de www.wikipedia.org

En esta imagen tenemos un conejo mirando a la derecha y un pájaro mirando a la izquierda. Más que una entidad y menos que dos. El pájaro y el conejo están conectados uno con otro, pero esa conexión no cancela sus diferencias.

Esta noción de ontología donde la multiplicidad ontológica, las ontologías múltiples y la performatividad de los relatos están entremezclados uno con otro constituye el terreno en el que se asienta el proyecto de una ontología política (ver Blaser 2009; 2013).

El termino ontología política implica simultáneamente una cierta sensibilidad política, una problemática y una modalidad de análisis crítico.

La sensibilidad política se puede describir como un compromiso con el pluriverso, o lo que es lo mismo, un compromiso con sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante. Al hablar de mundos parcialmente conectados, como muestra la imagen, me refiero a que estos mundos no están separados unos de otros, están ciertamente conectados, pero sin embargo no hay un principio único que se pueda deducir de estas conexiones y que harían de esta multiplicidad un universo.

La problemática se puede describir como las dinámicas por medio de las cuales estos mundos u ontologías se enactúan a sí mismos en el proceso en que se relacionan, interfieren y mezclan unos con otros. Por ejemplo, digamos que el conejo es el mundo de la modernidad que se enactúa a sí mismo como un universo y por tanto no puede aceptar que haya otros mundos. El conejo decide cortarse las orejas pero siente algo raro, una especie de resistencia, que es el pájaro luchando para evitar que se le corte el pico y se le mate. Pero el conejo solo ve orejas, ni siquiera sabe que hay un pájaro allí donde él se ve solo a sí mismo. El conejo dice, "de qué pájaro me hablan, de qué pico, esa es una perspectiva cultural en el mejor de los casos, pero una perspectiva sobre lo que en última instancia y en realidad es solo una oreja". Este es el tipo de dinámica más urgente que enfrenta la ontología política de cara al universalismo de la modernidad.

Finalmente como modalidad de análisis crítico, la ontología política se distingue de otras modalidades en que no se preocupa por una supuesta realidad externa e independiente (que deba ser descubierta o develada con precisión), más bien la preocupación es con el tipo de realidades que se generan a través de distintas prácticas, incluidas la propia práctica analítica. Puesto de otra manera, los relatos que la ontología política pone en escena no apuntan a desbancar otros relatos sobre la base de su supuesta falta de concordancia con una realidad ahí afuera, más bien los relatos de la ontología política buscan tejer una configuración diferente de una realidad que está en estado permanente de devenir, por medio de, entre otra cosas, los relatos que se narran.

¿Una ontología política de los conflictos ambientales?

¿En qué consistiría una ontología política de los conflictos ambientales? Acá presentaré unos pocos puntos generales acerca de esto.

El primero consiste en la precaución de no correr muy rápido a definir de qué se trata un conflicto. De ahí que pondría entre comillas lo de medioambiental. Al menos así estaremos señalando que el medioambiente puede ser que sea solo parcialmente lo que está en juego. En otras palabras, para algunos participantes involucrados en un conflicto puede que sea el medioambiente, para otros, no sabemos. Cuando enfrentamos declaraciones como las de Leni que nos indican que las entidades y relaciones en juego puede que no encajen cabalmente en la noción de medioambiente, creo que es legítimo preguntarse si no estamos ante un conflicto ontológico, es decir un conflicto en que diferentes formas de hacer mundos están interrumpiéndose e interfiriendo unas con otras. Ahí un camino se abre para investigar qué mundos están en juego, cómo se narran a sí mismos y al conflicto y cómo nuestro análisis puede relacionarse con esos relatos e intervenir en el conflicto.

Segundo, es importante subrayar que no todos los conflictos que involucran a pueblos indígenas tienen que ser ontológicos. Las diferencias ontológicas puede que se yuxtapongan con ciertos grupos identitarios pero no necesariamente son lo mismo. Las prácticas, no la pertenencia a un grupo, son la clave a la que se debe atender para evaluar si estamos ante un conflicto ontológico. Siguiendo el mismo razonamiento, es posible que un conflicto ontológico esté pasando aun cuando aparentemente las partes del conflicto estén hablando el mismo lenguaje y de las mismas cosas. Un cementerio, el agua, un paraje pueden ser cosas bien distintas para una corporación y para un lugareño. Y acá no estamos hablando de perspectivas de nuevo sino de prácticas concretas.

El tercer punto que quiero señalar es que la ontología política no apunta a proveer un relato más veraz de lo que está ocurriendo (por ejemplo decir que lo que hay es un conflicto ontológico y no epistemológico). La preocupación es más bien acerca de generar relatos sólidos que abran posibilidades para sostener el compromiso hacia el pluriverso que plantea la ontología política. Esta es la razón fundamental por la cual las aseveraciones acerca del parentesco con no-humanos que

forman parte de territorios indígenas no debe ser analizada con los instrumentos conceptuales modernos. No porque estos análisis estén mal en el sentido de no capturar la realidad tal cual es, sino que están mal en el sentido que engendran una realidad donde la pluriversalidad es negada. Como vimos antes, esto es lo que pasa cuando una diferencia ontológica es tratada como mera diferencia cultural.

Así, donde sospechamos que un conflicto ontológico está ocurriendo, la ontología política es crucial, pues es en estos puntos de encuentro entre ontologías donde el pluriverso puede ser protegido o abandonado a su suerte. Estos son los espacios donde la ontología política como herramienta afirmativa del pluriverso puede mostrar su utilidad.

Referencias citadas

Blaser, Mario
2009 The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*. 111(1): 10-20.
2013 Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. *Current Anthropology*. 54(5): 547-568.

Descola, Philippe
2005 *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

Latour, Bruno
1993 *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.
1999 *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press.
2007 *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Law, John
2004 *After method: Mess in social science research*. London; New York: Routledge

Martínez-Alier, Joan
2002 *The environmentalism of the poor: A study of ecological conflicts and valuation*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
Mol, Anne Marie
1999 Ontological politics: A word and some questions. En: John Law y John Hassard (Eds.) *Actor network theory and after*. Boston: Blackwell.
2002 *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
Página 12
2010 Comercio entre pueblos originarios. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/imprimir/diario/elmundo/4-148319-2010-06-26.html
Poirier, Sylvie
2008 Reflections on indigenous cosmopolitics: Poetics. *Anthropologica*. 50(1): 75–85
Povinelli, Elizabeth
2002 *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
Scott, John y Gordon Marshall
2005 Ontology. En: John Scott y Gordon Marshall, *A dictionary of sociology,* Oxford: Oxford University Press.
Stengers, Isabelle
2005 The cosmopolitical proposal. En: Bruno Latour y Peter Weibel (Eds.) *Making things public: Atmospheres of democracy*. Massachussetts: MIT Press.

La cosmopolítica como ampliación de la ecología

Juan Duchesne Winter

Quiero hablar de lo que llamamos el neo extractivismo y plantear un modelo de pensamiento alternativo para combatirlo. De ello nos puede dar magnífico ejemplo un texto literario, que es en realidad un ciclo narrativo oral del pueblo yekuana del alto Orinoco. Los Yekuana viven en Venezuela, aunque algunos de ellos se han desplazado al Brasil; mas, estos están justo en la frontera entre Venezuela y Brasil. Hablar de ese texto literario oral y escrito, llamado Watunna, nos obliga a replantear varios conceptos primero. En manera similar al propio Watunna, que existe en forma escrita y en forma oral, daré esta charla entremezclando el lenguaje escrito y la lengua oral, es decir, leeré algunas notas escritas y haré bastantes comentarios que no están escritos.

Desde la conquista europea, América ha sido pensada y tratada como una tierra de extracción y esa verdad todavía continúa intacta. América, específicamente en el caso que vamos a hablar, Suramérica, es todavía una tierra de extracción en casi los mismos términos estructurales que durante la colonia. Advirtamos que la extracción tal cual aquí usamos el concepto, no consiste en tomar de la tierra lo que se necesita, sino en tomar lo que realmente no se necesita en función de un ciclo global de acumulación del valor abstracto en el sentido definido por Carlos Marx.

En años recientes la fiebre extractora ha aumentado: "América Latina se ha constituido en el destino más importante de la inversión minera en el mundo. A comienzos de la década

de los noventa, la región captaba el 12 % de la inversión minera mundial, y a comienzos de la actual década habían casi triplicado ese flujo, captando el 33 %" (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales 2003).

Casi lo mismo se puede decir sobre la agroindustria. De hecho se puede considerar a la agroindustria, aunque usa unas tecnologías obviamente bastante diferentes, como si fuera gemela de la minería, porque es una agricultura que trata a la tierra y la plantación como si fueran una mina. Tanto los estados latinoamericanos caracterizados como neoliberales, como Perú y Colombia, como aquellos autodenominados progresistas o aun socialistas, participan en la misma estructura de extracción en función de la circulación global del capital, regida todavía por las corporaciones transnacionales. Participan también en el control, represión, expropiación y desplazamiento de las comunidades directamente afectadas y en la destrucción de agriculturas autosostenibles, la destrucción de hábitats naturales, fuentes de agua, y alteración y mutilación imprevisible, vía la toxicidad de los recursos genéticos de múltiples especies incluida la humana.

La diferencia significativa entre los estados latinoamericanos progresistas, que a veces les llaman nacional populistas o socialistas, y aquellos que no aspiran a ese rango, es que en los primeros existen mecanismos de redistribución compensatoria mediante los cuales una fracción de la renta extractiva se dirige ciertamente a la población, visualizada como base electoral real o virtual. Aunque no necesariamente se compensa a las comunidades más afectadas, sobre todo si estas prestaciones sociales no se traducen en grandes masas votantes. En cierta manera el Estado es compensatorio cuando "convierte a las bases electorales de la población que reciben una mínima pero concreta compensación por vía de inversiones sociales asistencialistas y caritativas, en aliados del sistema de extracción del cual se obtienen esas compensaciones" (Rodinás).

Ante la disminución sistemática, históricamente irreversible del trabajo como componente orgánico del capital y el desempleo crónico, surgen grandes masas dependientes de

las prestaciones del Estado extractor. Obtenemos entonces como respuesta cortoplacista, una fuerte red 'populismo-extractivista' fundada sobre la renta de la extracción de los recursos naturales. Ejemplo extremo de lo anterior lo provee el Estado venezolano actual, que es un país que vive casi completamente de la renta del petróleo, del extractivismo y ciertamente compensa a la población con algunas asistencias y ayudas sociales que son concretas, son ayudas reales, pero al mismo tiempo este sistema extractivista está eliminando fuentes de posible autosustentabilidad que la población pudiera tener para no depender de la asistencia, para producir los bienes de vida que necesita. Pero también países como Colombia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina se aproximan a la dimensión extractivista de Venezuela, aunque no hayan llegado a ese extremo, y pese a tener sistemas políticos muy distintos.

Es hora de pensar a América Latina como una gran colectividad de actores que no tienen por qué regirse según la gran barrera entre la naturaleza y la sociedad desarrollada por el antropocentrismo moderno. América Latina no tiene por qué reducirse a una tierra de extracción donde el humano se concibe como el actor único frente a la multitud de entes supuestamente pasivos llamados naturaleza, que yacerían inermes, a su disposición.

La faena delirante de extracción de hidrocarburos, la minería destructiva de fuentes de agua y de alimentos, las agroindustrias como el aceite de palma, la soja, concebidas como minería, la consecuente intoxicación generalizada de tierras, ríos, mares y el exterminio de la diversidad de cosechas mediante siembras transgénicas. Todo ello redundará, según ya ha demostrado la ciencia, en la desestabilización y aniquilación de la biosfera, en la ruptura irreversible de la delicada retícula de la vida en el planeta.

La biosfera es un sistema de retroalimentación negativa que aguanta muchos impactos, pero este sistema pertenece a su vez a otros sistemas geológicos, atmosféricos y químicos, que tienen sus propias dinámicas. No siempre son dinámicas de retroalimentación negativa, sino también de retroalimentación

positiva y aceleración geométrica. Hablamos de retroalimentación negativa cuando a un sistema se le produce un impacto que es capaz de rechazar, de compensar. Digamos que se le invade con demasiados tóxicos, pero es capaz de neutralizar esos tóxicos, entonces hay una retroalimentación negativa, y eso es casi siempre positivo para la biodiversidad.

Casi todo sistema biológico y ecológico tiene bastante capacidad, pero esa capacidad tiene un límite. Cuando el límite se sobrepasa, la retroalimentación en lugar de ser negativa (en lugar de compensar), lo que hace es cambiar y empieza a empeorar. Por ejemplo, si echas más tóxicos, el sistema contesta con más tóxicos en lugar de contestar con una desintoxicación. Se cambia la dinámica y ahí es que viene la crisis.

Se habla mucho de que vamos a destruir la naturaleza y eso tiene cierta razón. Pero si lo miramos bien vemos que los humanos no pueden en efecto destruir la naturaleza, pues los humanos no solo son parte de esta, sino que sus propias tecnologías destructivas son parte de las cosas naturales. Es decir, aun si usted hace una represa y tapa a un montón de comunidades y de recursos agrícolas, esa represa es de agua y el agua es natural. Si usted produce tóxicos en el aire que matan la biota y a los seres vivos, estos tóxicos también vienen de la naturaleza. Así que la propia destrucción ecológica en cierta manera es parte de la naturaleza. Sin duda la naturaleza sí puede destruir al humano, también se puede ver de esta manera. Cuando los hábitats humanos empiezan a reducirse y la gente ya no puede sostener la vida en ellos, es la naturaleza la que está destruyendo a los humanos porque los humanos ya no van a poder vivir ahí. En cierta manera la naturaleza siempre tiene sus respuestas y las emisiones de carbono son una fuerza natural, los transgénicos que mutilan los genomas vegetales también son factores naturales, no hay nada afuera de la naturaleza.

Tampoco existe como tal una madre naturaleza que nos va a proteger, hagamos lo que hagamos; hasta cierto punto la naturaleza no es madre de nadie, ni tiene por qué proteger

a nadie. Es decir, la maternidad no es algo automático. La naturaleza sólo se anima y se convierte en Madre si le damos la atención que se le da a una Madre y si sabemos recibir de ella lo que ella sabe dar como Madre. La naturaleza es un sistema y si de pronto se pierde el balance puede que este no sea conveniente para los seres humanos, pero que sí lo sea para las bacterias, para otros seres u otros elementos. Entonces tampoco tenemos que pensar que de alguna manera los humanos somos el centro de las preocupaciones de la naturaleza, puede ser que no. Los minerales, las capas tectónicas, las combustiones químicas del planeta y de las estrellas protagonizan ciclos y procesos entre los cuales las formas de vida orgánica que conocemos, incluida la humana, son un aspecto más entre millones de millones.

Una vez sobrepasado un umbral imposible de determinar, pero ciertamente real e inminente, las tecnologías de intoxicación y destrucción de formas y hábitats de vida, que también son ellas mismas fuerzas naturales, también se combinarán con procesos geológicos y químicos para catalizar otras fases, dinámicas completamente ajenas a las condiciones de reproducción de la vida humana. Como lo vemos, en planeta como Marte, Júpiter o en las estrellas. Todos esos lugares son ajenos a la vida humana y a las miles de especies orgánicas interdependientes que articulan nuestra biosfera, inauguran tranquilamente otros ciclos donde para nada es necesaria la preservación de los actores humanos, ni sus tecnologías, que ante el universo y las estrellas son sólo un aspecto entre millones de millones de otros aspectos. ¿Qué somos entre las millones de explosiones nucleares del sol y de las galaxias?

Entonces lo que se ha llamado el antropoceno, en el sentido en que la biosfera actual es producto de procesos centrados en torno a la actividad de los homínidos, es decir de la especie humana, muy bien puede conducir a la era de la antropólisis o antropolisis, la era de disolución bioquímica de los actores humanos, así que puede venir una era final. Durante la guerra fría la lógica de la destrucción mutua y bilateral entre la Unión Soviética, que tenía todas las bombas

para destruir al mundo, y Estados Unidos, que también tenía todas las bombas para destruir al mundo, sirvió como un estímulo muy real a la contención de la catástrofe, prevaleció y ha prevalecido hasta el momento una lógica de prevenir esa catástrofe pese a todo lo que amenazaba.

Se ha sugerido en el siglo XXI la lógica de autodestrucción ecológica multilateral asegurada. En aquella época se hablaba de que había que tener cuidado con las armas nucleares porque existía el riesgo de una destrucción mutua asegurada. Era como si dos personas estuvieran en un cuarto lleno de tanques de gasolina, todos mojados de gasolina y se amenazan mutuamente con prender un fósforo. Esa idea de destrucción mutua asegurada sirvió para evitar que todos se murieran.

Lo que se propone ahora es que el caso de la destrucción ecológica del planeta debería servir para que las partes involucradas, que ya no son dos (EE.UU: y la antigua Unión Soviética), sino que se trata de millones de seres vivos amenazados por una autodestrucción ecológica multilateral asegurada, que esta situación pudiera cumplir una función similar al caso del armamento nuclear multilateral, el cual se ha enfrentado reconociendo la posibilidad de la destrucción mutua asegurada para entonces tomar las medidas que la evitarían. Ello conlleva una ética de la catástrofe. Se ha sugerido que se debería tomar conciencia y se debería asumir que estamos ya en una época de la catástrofe. La catástrofe no es el apocalipsis, no es una cosa moral, ni se trata del fin del mundo. No, la catástrofe ya empezó hace rato. Vivimos en una época de una catástrofe de miles de ecosistemas que están desapareciendo, especies y sociedades humanas que están desapareciendo aceleradamente. Entonces lo que hace falta es reconocer que hay una catástrofe y desarrollar una ética de la catástrofe.

Se ha criticado que los ecólogos hablan como si se refirieran al apocalipsis. El problema es que esto no es apocalipsis, es realmente una catástrofe, no es cosa de un cuento de la biblia, es una catástrofe que se está viendo.

Existen maneras de reforzar la retroalimentación negativa de la biosfera de tal manera que esta no alcance los umbrales de retroalimentación positiva acelerada, que implicarían la devastación de la vida humana. Los enfoques alternativos al antropocentrismo moderno implican grandes transformaciones, no solo en las relaciones interhumanas, es decir, sociales en el sentido convencional, sino en las relaciones entre los humanos y no humanos en un sentido cósmico. Entre los pensadores más adeptos de nuestro tiempo hay quienes proponen sustituir el actual antropocentrismo moderno, en que el hombre es el centro de todo, por una cosmopolítica. Esta política sería interespecies y transhomínida, pero no por eso dejaría de ser antropogénica, es decir, generadora de acción humana y humanista.

La cosmopolítica de la cual hablamos aquí repudia la gran barrera entre naturaleza y cultura, erigida por el antropocentrismo moderno occidental. Se propone que no hay tal cosa como una sociedad y cultura humana, que de alguna manera se erige en contraposición a una naturaleza, pretendiéndose ubicar todo lo que sea percepción, afecto, reflexión, agencia y voluntad exclusivamente en el ser humano. Eso es lo que se propone abandonar, que se pretenda relegar al resto de entidades de la naturaleza a una capacidad de actividad mecánica enteramente programada y programable que redunda en su eventual postración ante los designios humanos. Esto es el antropocentrismo que debemos rechazar.

Al rechazar tal posición antropocéntrica, la cosmopolítica propone que las sociedades y culturas incluida la moderna occidental, son subconjuntos de colectividades naturales y que no hay tal cosa como sociedades o culturas exclusivamente humanas, sino colectividades mixtas, híbridas, en las que animales, plantas, microorganismos, minerales, entidades químicas, biológicas, atmosféricas, astronómicas, artefactos humanos, sistemas de signos y lenguajes, personas humanas, ideas, conceptos y afectos interactúan en un mismo plano de agencia respondiendo a las reglas autónomas e irreductibles entre sí.

Esta ontología cósmica recibe el sufijo de política y por eso se llama cosmopolítica, precisamente porque no conlleva una reducción de los fenómenos y objetos políticos a la biología o a las mecánicas físico-químicas, sino que más bien eleva a los entes antes considerados al rango de actores, que inciden en colectividades mixtas desde perspectivas igualmente similares e irreductibles. No se trata entonces de reducir los objetos sociales, culturales, semióticos, lingüísticos y psíquicos a las leyes de la biología y la física química, lo cual se pretende por ejemplo desde cierto cientificismo estrecho, sino de validar las relaciones existentes entre entidades asociadas a todos los campos del cosmos, con relaciones que implican una política transhumanista, una política que reconozca la agencia múltiple de actores humanos y no humanos a nivel cósmico, también se ha hablado de una cosmopráxis. Esta política sería antropogénica en la medida en que se abre a la posibilidad de que una variedad de seres ocupen la posición de un yo y un tú, es decir, una perspectiva humana.

Hay que reconocer que la crisis del capitalismo global no tiene salida, pues en lo fundamental, esa crisis –y aquí digo algo con lo cual algunos no estarán de acuerdo– esa crisis del capitalismo no responde como suponen muchos, ni al imperialismo, ni al neoliberalismo, ni a la avaricia de los banqueros, ni a la llamada financiarización de la economía. No es que ahora las cosas hayan empeorado o están empeorando porque los banqueros sean más malos que antes, los banqueros han sido malos siempre, siempre han sido ladrones. Como decía Bertolt Brecht, 'hay un crimen mucho peor que robar un banco y es crear un banco, ser dueño de un banco'. Lo que está pasando es que hay un proceso histórico irreversible de reducción del trabajo, del papel del trabajo en la composición orgánica del capital; para ponerlo en palabras sencillas, el capital está reduciendo la composición orgánica del trabajo. El trabajo cada vez juega un menor lugar porque la única manera que tienen las grandes corporaciones capitalistas de sacar ganancia es con la innovación tecnológica perpetua, una innovación sobre otra que cancela la anterior y que desplaza más trabajadores y más comunidades con más y más aparatos y tecnologías.

¿Cómo es que el capitalismo produce plusvalía y ganancias? No es tanto como a veces se dice, por simplificar, explotando el trabajo del obrero y quedándose con una parte que es la plusvalía. Eso lo hacen todos los sistemas y todos los explotadores. Hay muchas formas de explotación y eso puede pasar en el socialismo, en el capitalismo, en el feudalismo y en muchos sistemas. Pasaba también con los antiguos incas y los mayas, entonces se explotaba también el trabajo, es decir, eso no se lo inventó el capitalismo. La diferencia es que el capitalismo saca su plusvalía y su incremento de valor en la relación de mercado, es decir que cuando un capitalista sale con un producto al mercado es porque tiene una ventaja en la creación de valor, logrando vender su producto con un coste menor, logrando reducir ese coste y sacarlo al mercado con ese coste. La manera de reducir el coste hoy día no es empleando más trabajadores para sacarles más plusvalía, sino instalando más tecnología. La tecnología permite entrar al mercado con una ventaja sobre el otro competidor y eso es lo que mide la ganancia. El trabajo obviamente juega una parte fundamental pero lo que se está explotando es el diferencial de cómo se entra al mercado, con qué ventajas se entra. Por eso es que el capitalismo sólo quiere producir, pero no necesariamente producir cosas útles y necesarias, sino producir mercancía sin atender si realmente es necesaria o no; lo importante es que haya un mercado para esa mercancía y se pueda vender. Si no hay un mercado o si ese mercado no genera valor en ese sentido puramente monetario del diferencial de costes, no interesa.

A esto es lo que llamamos la reducción del trabajo en la composición orgánica del capital. Esto se ha determinado por muchos economistas como un proceso irreversible que sigue hacia el frente y que nunca va a parar. No vamos a volver a las fábricas de antes con las que algunos sueñan, donde había mucho empleo. Fábricas grandotas que empleaban a cientos y miles de personas. Como aquellas fábricas de la Ford, y la General Motors, donde llegaban esos miles de trabajadores y todo el mundo estaba empleado, no había casi desempleo, los sindicatos tenían buenas concesiones y los sueldos eran buenos. Eso no va a volver porque el capitalismo actualmente

no necesita esa cantidad de trabajadores, no los quiere. Lo que busca ahora el capital es la ventaja que le da la tecnología, por eso en todas partes se inventan maneras de tener cada vez menos empleados, buscan que las máquinas lo hagan todo.

Los estacionamientos de carros ahora son automáticos y todo es automático. Cada vez hay menos gente trabajando y esto va a seguir así, seguirá traduciéndose en tasas cada vez mayores de desempleo crónico, si es que por empleo se entiende la contratación masiva de mano de obra por centros de acumulación del capital, porque otra cosa son las alternativas como el autoempleo y la actividad socialmente significativa. Hay oportunidad de actividad socialmente significativa y hay autoempleo, pero eso no es lo que le interesa al capitalismo. El capitalismo es enemigo de los pequeños negocios, los quiere destruir para evitar la competencia, de ahí vienen los grandes centros comerciales, las grandes empresas transnacionales, que eliminan las posibilidades del microempleo y el micronegocio.

Entonces todo señala que la sociedad del trabajo, entendida en el sentido capitalista industrial de la producción de valor, ha empezado hace rato a colapsar irreversiblemente y no hay manera de recobrar aquellos tiempos de simbiosis entre el laborismo masivo, los sindicatos, etc. y el feudalismo, que era explotador pero también era proveedor. La época de empleo pleno en la que laboraban cantidades de hombres y mujeres sindicalizados no volverá, no por el mal planeamiento de políticos y economistas, que siempre ha existido, sino porque estructuralmente el capital ya no puede reproducirse de ese modo. Cada vez mayores sectores de la población, generaciones enteras, cada vez menos consignadas a las famosas villas o favelas, hacen sus vidas fuera del mundo de trabajo o del trabajo ligado orgánicamente al ciclo de reproducción del capital. No es que no trabajen, porque la gente siempre hace algo, solo que lo que hacen, en términos capitalistas no está definido como trabajo. No se define como trabajo la cría de los hijos, no se define como trabajo cuando se hace una fiesta para levantar fondos comunales o cuando se organizan redes de solidaridad y protesta, no se definen como trabajo una cantidad de cosas.

Eso es lo que está pasando. Las economías de extracción constituyen entonces un intento de remediar esta situación, pero a pesar de sus éxitos, porque ha habido algunos éxitos a corto plazo, en verdad son inconducentes al empleo pleno por tratarse de estrategias de saqueo, abocadas a la destrucción irreversible del potencial albergado por las pocas economías autosustentables que todavía no dependen enteramente del ciclo de la organización capital global del trabajo, sino de la acción cosmopolítica concertada entre actores del hábitat inmediato. Las empresas de extracción a corto plazo producen un incremento y eso se traduce en pensiones, aumentos salariales y demás, para ciertos sectores. Eso es lo que ha beneficiado mucho a gobiernos como el de Bolivia y Venezuela, y bueno, hay que darle crédito a esos gobiernos, ellos sí se han preocupado por distribuir la renta, han querido distribuir la renta y la han distribuido concretamente; por lo menos más que antes. Es insuficiente y realmente es una distribución floja, mediocre, pero ha existido esa distribución y ha mejorado la vida de mucha gente.

Lo que pasa es que al mismo tiempo ellos están destruyendo recursos, zonas y territorios que les sirven a muchas personas para micronegocios, microproducción, formas de sobrevivir y podría servirle aún a más personas para crear economías autosustentables en el futuro. Sin embargo todo eso se está echando a perder y llegará a un punto en que ya no habrá más beneficios y el Estado no tendrá nada más que proveer. Eso está pasando, lo vemos en Venezuela, donde el precio del petróleo baja, por lo tanto el Estado ya no puede proveer, entra en crisis y se le forman motines. Ellos piensan en el por qué de esos motines, pues ellos consideran que favorecen al pueblo y distribuyen algunas riquezas. Entonces, se preguntan, ¿por qué los sectores populares protestan? Protestan porque ya no hay más, se acabó el pastel, y por lo tanto ya no se puede compensar, aplacar a esas poblaciones que fueron favorecidas de alguna manera por la mera distribución de las rentas obtenidas de la minería y la agroindustria, pues, en el fondo se trata una distribución que lo que hace es aumentar la dependencia y liquidar las otras posibilidades de sustento.

El pensamiento tradicional americano, tal como lo registraron los pueblos amerindios de la Amazonía, la Orinoquía y otras tierras bajas de Suramérica, así como las andinas y según fue interpretado por importantes etnógrafos, ha contribuido enormemente al desarrollo de los enfoques etnopolíticos. Pensadores como Pierre Clastres, Levis Strauss, Guilles Deleuze, han tenido que reconocer la gran influencia del pensamiento amerindio en sus teorías. Ellos han entablado una suerte de diálogo indirecto y a veces directo, con cientos de pensadores amerindios, con chamanes, etc. y se han beneficiado de las teorías y de los pensamientos de estos filósofos indígenas. Pero como estos filósofos tradicionales no están integrados al sistema académico, no publican libros, sus nombres no se conocen, sólo se sabe de los etnógrafos. Ellos en parte se han apropiado de ese pensamiento, es cierto, pero en su mayoría reconocen su procedencia y la valoran como tal. Pierre Clastres dice: 'sí, esto me lo enseñaron a mí, y yo estoy tratando de mostrarlo en un idioma académico'. La responsabilidad de esos académicos es reciprocarles a las comunidades indígenas mediante la movilización de la opinión académica y pública a favor de sus ideas y reclamos.

El giro más importante que el pensamiento amerindio le ofrece al pensamiento cosmopolítico contemporáneo, es su perspectiva decididamente antropogénica. El pensamiento amerindio no es antropocéntrico, pero no por eso deja de insistir en prácticas muy intensas de humanización por la vía del reconocimiento de la perspectiva humana, sí, mas desde una posición potencial, universal, asumible por múltiples entes humanos y no humanos, orgánicos y no orgánicos, materiales e inmateriales. Esto supone un correctivo a ciertos enfoques que hemos visto, de origen euronorteamericano más bien, inclinados a un antihumanismo relativamente nihilista y restringido.

El lenguaje de las artes verbales como la literatura, es un actor clave en el desarrollo de la cosmopolítica que requiere nuestro tiempo. Los vericuetos de la imaginación literaria son incatalogables, y los temas y formas más diversas inciden por vías impredecibles en la cosmopráxis contemporánea. La fantasía y la imaginación en todas sus expresiones proveen el

venero de plasticidad constructiva, exhibido por la cosmopráxis más allá de cualquier lectura ideológica o estética específica, pues la literatura reconoce en las propias palabras, en toda clase de personajes humanos y no humanos, el potencial de devenir actores singulares en la conformación de un mundo pleno.

Ahora bien, si nos interesa hallar expresiones más o menos directas de los conceptos y nociones aquí vertidos, tenemos a nuestra disposición obras del legado literario latinoamericano tales como el *Watunna*. El *Watunna* es un ciclo de relatos literarios creados por los Yekuana, en la Orinoquía venezolana, en el cual se articula un pensamiento cosmopolítico muy vigente en nuestros tiempos. La matriz del *Watunna* consiste en un ciclo oral, en la lengua Soto, de la rama lingüística caribe hablada por los Yekuana. Existe solo en la memoria colectiva y se ajusta constantemente a las experiencias y reflexiones del pueblo Yekuana y de los individuos que lo conforman. No obstante, también hay una traducción al español consignada a la escritura por el sabio franco-venezolano Marc De Civrieux.

Aquí no podemos siquiera resumir los contenidos filosóficos del *Watunna*, que son muchísimos, pero sí podemos describir someramente la cosmopráxis de sus propias condiciones de enunciación, para brindar una imagen concreta de la aportación amerindia a una posible cosmopolítica americana que nos proponga una alternativa ante las ruinas circulares de la extracción en las que giramos desde la conquista. El discípulo de Marc De Civrieux y traductor del *Watunna* al inglés, David Guss, cuenta que durante meses estuvo tratando de convencer a un amigo Yekuana, Juan Castro, para que le contara todo el Watunna. A pesar de la amistad que los unía, cada vez que Guss le pedía a Juan Castro que le contara el Watunna, este evadía el pedido dando a entender que tal cosa no tenía ni sentido ni propósito. Finalmente Guss le dijo a Juan Castro que estaría dispuesto a aprender y hacer cestas con él, a lo que este accedió gustoso porque los hombres Yekuana dedican tanto tiempo o más a la cestería como el que dedican a la cacería, a la pesca y otras actividades; es la actividad que más absorbe el día de un hombre Yekuana.

Guss se dio cuenta que la cestería sería una entrada apropiada al mundo del Watunna, porque el gran ciclo de relatos es mucho más que un artefacto del arte verbal tal cual se lo entiende en la tradición moderna. Se desprende de la actitud de Juan Castro que contar el Watunna por contarlo, como contar una película o una novela, cual si fuera mero entretenimiento o satisfacción de una curiosidad, no tenía sentido, pero sí lo tenía si la gran obra verbal se articulaba al entramado, es decir a la actividad, a la práctica de la cestería, dado que el Watunna se entrelaza con toda la actividad colectiva de los Yekuana. Cada diseño de cesterías representa, mediante acciones codificadas (es un código), a personajes y acciones específicas del Watunna.

Fabricar las cestas en el orden apropiado, de manera que la articulación de las palabras se enhebre por la articulación de las fibras y el movimiento de las cuerdas vocales con el movimiento de las manos, es una de las maneras en que los Yekuanos, al recitar el Watunna, afirman sus vínculos con los seres supervitales de la naturaleza: vegetal, animal, humana, espiritual, sideral, que conforman junto a ellos una colectividad animista cósmica.

Si bien nosotros hablamos aquí en una universidad y estamos manejando conceptos y categorías abstractas, en realidad no estamos sino mirando la superficie de lo que es el Watunna, porque el Watunna uno no lo va a entender nunca hasta que, por ejemplo se ponga uno a hacer cestas, a cazar, pescar, o a hacer otras de las actividades que están entrelazadas con el Watunna.

Debemos entender que la cabeza no es la única que piensa, la cabeza, sin negar su importancia vital absoluta, es un aparato que ayuda a conectar cosas, pero el cuerpo también piensa, las manos también piensan y ese pensamiento de las manos, del cuerpo, del metabolismo lo estamos perdiendo. Lo que estamos haciendo aquí en la academia contemporánea es como mirando superficies, es como un avión que vuela por encima de un territorio pero no acaba de aterrizar para bajarse y caminar el territorio. Está bien acercarse en avión

para empezar, pero esto es solo un comienzo. Hay que tener esa humildad, porque no sabemos nada de lo que es el Watunna, excepto unas capitas de barniz que por encima estamos viendo; si aun así es fascinante, imagínense el resto.

Así mismo todas las actividades de reproducción de los medios de existencia del Yekuana son indisociables de la recitación del Watunna, sea la cestería, la pesca, la caza, la horticultura, la artesanía, la construcción de las casas y canoas, y también las relaciones comunales, porque hay frases del Watunna para cada momento, cuando nace un hijo, cuando le cortas el ombligo, cuando le das el primer baño, hay un canto, una parte del Watunna.

Para dar un ejemplo, la construcción y estructura de toda la gran casa comunal, la maloka, reproduce en cada una de sus formas la cosmografía del Yakuna. La misma maloka de los Yekuana es un espacio psíquico social integral por la manera como se arma toda la estructura desde arriba hacia abajo, y ello se hace de acuerdo al Watunna. Cada vez que se realiza una actividad clave de reproducción de las condiciones de vivir, se materializa un episodio específico del Watunna que conecta esto con toda la gesta colectiva acumulada desde el más remoto pasado hasta el presente.

Cada actividad realizada a cada hora del día reactiva y hace presentes en sus más mínimos detalles los vínculos cósmicos de la colectividad contenidos en el Watunna. El entramado de acontecimientos mítico-históricos que involucran a humanos y no humanos, condensado en el Watunna, y las actividades de la vida cotidiana que desde nuestra perspectiva podríamos llamar 'producción', es tan íntimo que no se puede determinar si los Yekuanas trabajan para producir el Watunna o recitan el Watunna para producir la vida. Todo se interconecta a modo de una retícula de multiplicidades indiscernibles. No hay manera de separar lo profano de lo sagrado, ni lo práctico-material de lo ritual y de lo simbólico; es decir, tú estás haciendo un canalete o haciendo una canoa y al mismo tiempo estás hablando de una manera, estás cantando a los espíritus que van a participar de esa fabricación y al mismo

tiempo estas bebiendo yaraque, y con ese yaraque te vas envolviendo en la bebida, por lo tanto te pones a hacer chistes, a bailar, entonces qué es eso ¿trabajo, celebración, espiritual, físico o qué?

Eso es todo, todo está ahí, todo lo están haciendo a la vez. En nuestra vida moderna todo se ha como fragmentado, todo va separado: el trabajo, tantos minutos para la iglesia, pasar tiempo con los niños, quince minutos con mi esposa, unos minutos para estar afuera, todo está separado. Sin embargo, todo debería ir integrado en una cosmovisión y en una articulación de lo que es la vida, de lo que es el vivir; por no entender eso hay tanta neurosis y tanta depresión.

Las tecnologías materiales son inseparables de las tecnologías espirituales, porque hay tecnologías espirituales. Un estudiante en la universidad de Estados Unidos me decía 'pero esa pobre gente no tiene tecnología', y yo le decía que ese chamán así como tú lo ves, desnudo y sin nada, tiene más tecnología, tiene más medios tecnológicos que toda la internet que tienes en tu casa y que todos los aparatos que tenemos conectados, porque hay tecnologías espirituales. Las herramientas y los materiales de trabajo de origen mineral y vegetal diversos, no simplemente se manejan en el sentido instrumental, no son meros instrumentos, pues involucran y requieren la comunicación con entidades invisibles inherentes a su esencia, mediante cantos y otras acciones rituales que constituyen también artefactos que remiten a la tarea específica a realizarse en un entramado cósmico.

El hacedor Yekuana debe participar en un diálogo metafísico con los artefactos y sus componentes materiales y naturales, con los cuales se involucra personalmente, reconociéndolos como actores singulares. Exigencia que explica por qué muchos hombres Yekuana y de otras sociedades similares asumen la actividad artesanal de la cestería como una forma de meditación metafísica, más allá de la necesidad física del implemento fabricado. El implemento físico se convierte así en un producto integrado a un flujo deseante, la producción

deja de ser solamente producción de productos, es decir, no se produce solamente para obtener un producto, bien o valor particular, sino que se aproxima mucho más a lo que llamaríamos producción de producción, es decir, se produce para producir, no para tener objetos o productos.

Es lo que se llama el deseo, que no es otra cosa que producción de producción, producir las ganas y deseos de hacer algo. En fin, las propias condiciones de producción de una obra verbal como el Watunna remiten a una red de relaciones cosmopolíticas entre actores diversos de colectividades mixtas. Se les muestra como la actividad de hacer, expresarse y pensar, integrada a un trabajo cosmopolítico, ayuda a elaborar otro sentido de la tierra y del territorio, mucho más rico y vital que el de la mera tierra de extracción o del territorio como mera pertenencia.

El territorio no es pertenencia, ni es tierra de extracción, sino un cúmulo de relaciones. Este modelo apunta, si bien muy parcialmente, a las derivas de pensamiento que dan lugar a la polis cósmica, que podría agilizar las emergentes tareas de restablecimiento de la sostenibilidad de la biosfera, no como una tarea antropocéntricamente reductible, sino como tarea antropogénicamente expansible, en que el habitante humano no reduce el mundo de acuerdo a su medida, sino que amplía su existir de acuerdo a la medida del mundo y desarrolla aquellos potenciales cósmicos inevitablemente inherentes a su especie, que trascienden la misma.

También apunta este modelo a un concepto ampliado de lo que reconocemos como 'producción', que rebase la ley capitalista del valor y entrañe la necesaria procuración que hacemos recíproca, multívoca y multifactorial de los medios, bienes y condiciones materiales y espirituales de la vida con colectividades humanas y no humanas, en sintonía con los ritmos naturales de retroalimentación negativa que más le convienen a la biosfera, afín a nuestras ópticas de producción fisiológica y psíquica.

La comunidad alterada: cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad

José Luis Grosso

Buenas tardes, muchas gracias Javier por la invitación, gracias a los colegas de tu equipo de investigación, a los profesores de la facultad de las dos maestrías, a los coordinadores de las dos maestrías: de gestión de organizaciones y comunidades, y de estudios interdisciplinarios del desarrollo. Para mí es un gusto estar aquí compartiendo una vez más con ustedes estas cuestiones que, lejos de ser temas, son en verdad urgencias, necesidades existenciales, cuestiones que están clavadas en el pecho de aquellos que pensamos, sentimos, y que tratamos de hacerlo desde estas tierras nuestras. Gracias también, Cristóbal Gnecco, al doctorado en antropología, que es el que me ha hecho en esta ocasión, la invitación a Popayán. Hoy en la mañana habíamos comenzado a conversar en torno a una cuestión crucial en el pensamiento contemporáneo, que tampoco es un tema. Creo que hay una diferencia entre considerar algunas cuestiones o cosas en cuanto temas, algo de lo cual se habla, es diferente hablar desde lo que uno vive, desde lo que a uno le pasa, desde lo que a uno lo traspasa, lo atraviesa y va haciendo de uno otra cosa. Tal vez sea uno de los sueños de la Antropología: poder llegar a convertir la cuestión de la alteridad en algo existencial, no simplemente en un objeto de estudio y de investigación, sino en una experiencia de vida.

Digo que en la mañana habíamos comenzado a conversar sobre algo, y voy a continuar haciéndolo en esta tarde, trayendo a cuento otras derivaciones. Habíamos comenzado a hablar de una cuestión fundamental, crítica en el pensamiento contemporáneo, que es la exterioridad. Decíamos hoy en la mañana que, tal vez por el cierre que pretende hacer la formación hegemónica capitalista, nuestro orden violento del presente, clausurando toda alternativa y pretendiendo establecerse como sentido de realidad único, como aquello a lo cual estamos destinados y condenados, aquello en lo cual pareciera ser que necesariamente nos vamos a morir… Parece ser, digo, que frente a esta clausura cada vez más totalizante del pensamiento, del sentido de la vida y de la muerte en la formación capitalista, cada vez se ha vuelto más acuciante (el) pensar (de) la exterioridad. Este pensamiento de la exterioridad ha sido una réplica fuertemente apasionada y existencial frente a la totalidad, a la pretensión de totalidad de la razón, del pensamiento lógico, del pensar que pretende decir lo que las cosas son, su esencia… Frente a este cierre de la razón moderna, ha habido, desde Schopenhauer, Kierkegaard, Marx y otros autores que voy a traer a colación y que ya son parte del siglo XX, una ruptura con ese pensamiento en términos de lo que queda afuera, de la exterioridad. Y en los últimos años, no en todos pero sí en varios autores, en varios pensamientos y escrituras, la cuestión de la exterioridad se ha vuelto un tema urgente y fundamental.

Esta última necesidad y urgencia de exterioridad tal vez tenga que ver con el hecho de replicar y de responder a esta progresiva clausura del sentido de realidad en la formación capitalista, a la cual estamos asistiendo. Después de las luchas y movimientos sociales y políticos de las décadas de 1960 y 1970, pareciera ser que desde 1980 hasta nuestros días, como réplica y como puesta en orden, como llamado de atención frente a estas rebeldías, hoy estamos menos dispuestos a poder pensar que haya un afuera, que haya algo que está más acá o más allá de estas relaciones económicas, sociales, políticas, culturales a las cuales nos somete y nos sometemos en el desarrollo del capitalismo. Es por eso que autores

como Georges Bataille, Jacques Derrida o Walter Benjamin reaccionan frente a esta clausura, y lo hacen precisamente, abriendo el pensamiento a la experiencia radical de una alteridad que no es construcción del otro, que no es espejo del Sí-Mismo, que no es ese otro pasible de integrar y de incluir, sino que es esa alteridad que es exterioridad. Sobre esto hemos estado conversando en la mañana y ahora lo voy a seguir pensando, porque tiene que ver con el título de esta conferencia-conversación: 'La comunidad alterada'.

Comunidad alterada en cuanto una *comunidad* que se piensa desde otro lugar. Hemos sido acostumbrados por el pensamiento sociológico a considerar la comunidad como una experiencia superada en el desarrollo de la modernidad, 'comunidad' como aquella instancia doméstica de un espacio primario, un tanto esférico, redondo, completo, armónico, y que fuera alterada por estas formas de vida progresivamente urbanas y modernas, complejas. Ese concepto de 'comunidad' ha sido considerado de una manera condescendiente, hasta despectiva, en el desarrollo del pensamiento sociológico y de las ciencias sociales en general. Pero, en los últimos años, ha sido fuertemente reconsiderado, porque lo que está en juego en la experiencia comunitaria es aquello constitutivo que precede de alguna manera a lo que va a ser la vida pública, la vida en el espacio y las reglas de juego que el capitalismo ha (im)puesto a nuestras sociedades, aquello que está todavía fuertemente ligado a las tradiciones, a las costumbres, a las creencias, fuertemente tocado por la experiencia sensible, afectiva, por los sentimientos, y que da un lugar en el mundo, un primer lugar en el mundo, un sentido de pertenencia que pareciera ser un lugar de resistencia, un afuera, una exterioridad respecto de considerar que nuestra vida es un mero proyecto individual, destinado fatalmente a tener que conseguir el éxito –aunque tal vez nos toque el fracaso, pero el imperativo categórico del éxito es aquello que está puesto como el motivo principal de la existencia de cada uno.

Pareciera ser que en el concepto de *comunidad* hay algo que opera en contra de ese imperativo de realización solitaria.

Pero tampoco este 'nuevo' concepto de *comunidad*, o este relanzamiento del concepto de *comunidad*, lo retoma sin más asumiendo las consideraciones en las que lo ha puesto el desarrollo de aquel pensamiento sociológico, y que lo califica como 'pre-moderno', sino que, al repensar la *comunidad*, se lo hace como experiencia heterogénea, como experiencia también precaria, como experiencia de la diversidad, como experiencia que no llega a consolidarse nunca como una totalidad, sino como algo abierto, como si fuera el primer pie puesto en el mundo y que abre un camino a recorrer en adelante; y a su vez se piensa en relación con este concepto de *comunidad* aquellas otras maneras de construir socialidad que están muy presentes en comunidades, en movimientos, muchos de ellos rurales, también en las experiencias barriales y urbanas, pero que tiene siempre un fuerte componente de ruralidad y que supone, *extra muros*, que en la comunidad intervienen seres humanos y seres no humanos.

La *comunidad alterada* de la cual hablo es esa comunidad que no está circunscripta sociológicamente y que en ese sentido no está tampoco circunscripta antropocéntricamente, y que por lo tanto, pone en vilo un nuevo pensamiento de lo político. Porque allí intervienen, en esas *socialidades comunitarias*, seres no humanos, los muertos junto con los vivos, cerros, piedras, agua… Acá tengo mi piedra, piedra que siempre llevo desde que me la entregó el año pasado Moisés Casamachín, compañero nasa de Ambaló: piedra del río, pintada por él. Cerros, piedras, rayo, agua, río, laguna, pájaros, árboles, plantas: *comunidades abiertas*, *comunidades extensas*, *comunidades* que no solamente son comunidades humanas. Y es sintomático el hecho de que en estos ámbitos académicos esto nos suene a algo extraño, a algo superado o lejano, a algo romántico, cuando no a locura. Como si yo, al conversar con esta piedra, al sentirla y al sentir que ella está conmigo, acompañando las luchas en las que yo me siento inscripto… piedra inscripta ella misma por el Cabildo indígena del Pueblo de Ambaló y que dice en su anverso (Moisés me la entregó pensando en este texto, sobre todo): '*vivimos porque luchamos contra el poder opresor*'… como si al conversar con ella yo estuviera algo loco. Me dijo Moisés,

al entregármela, que esa piedra del río se vuelve arma en la lucha por defender el territorio. Yo se la llevé a mi Pacha (Pachamama) que tengo en un estante de mi biblioteca, y la tomo prestado para que me acompañe y para volver con suerte, en cada viaje que hago. Como si el hecho de tenerla, de sentirla, de quererla, de entregársela a mi Pacha y de pedírsela ahora prestada para salir y también para volver… como si esto fuera algo no pertinente, algo raro, algo extraño para un ámbito académico en el cual estamos. Es sintomático de la distancia que se ha interpuesto entre nosotros y estas formas de vida, es sintomático de cuánto hemos dejado que la formación académica nos colonice, y entonces hayamos abandonado, hayamos reducido nuestras experiencias *comunitarias* a una comunidad solo de seres humanos, a una comunidad meramente sociológica, a una sociedad reductiva en términos antropológicos… cuando la Antropología nos habla, a todo lo largo y ancho del mundo, de este planeta, tanto en los siglos pasados como en el presente, de gentes que, en los distintos locales, establece *comunidades de conversación, de acción, de sentimiento, de creencia, en una discursividad amplia, en una discursividad extensa*, de la cual participan diversos, siempre específicos, siempre situados, siempre particulares, seres no-humanos.

Esto es algo sintomático de nuestro encierro, sintomático de nuestra impotencia, sintomático de la reducción a la cual nos hemos sometido, reducción que hace parte del desarrollo de la modernidad, reducción que hace parte del desarrollo de la creciente y todavía hoy súper-creciente urbanización de nuestras vidas, y sintomático también, junto con ello, de las formas de relación capitalista, para las cuales, en verdad, todo aquello que integra el medio ambiente, el espacio natural, es tomado en cuanto 'recurso', y aquel que se ponga a conversar con el viento o que escucha a un árbol o abraza a un caballo, está totalmente loco, está perdido.

Creo que de estas cuestiones es que nos habla el concepto crítico de *exterioridad* y que, a su vez, relaciono con otro concepto que para mí es fundamental, porque indica que no solamente hay *relaciones alteradas*, *comunidades alteradas*,

sino que hay también otras tramas relacionales, otros modos locales de relación, otras "*teorías locales de relación*" (Haber 2010) que son *políticas, otras de hospitalidad*, de *otra hospitalidad excesiva*.

Es algo naturalizado en nuestros mundos académicos… lamentablemente, hay tanta naturalización, que es muy poco lo que pensamos, porque pensar es abrirse al acontecimiento, abrirse al nuevo conocimiento, pensar es aprender como algo permanente y constante a lo largo de la existencia, y pensamos muy poco porque tragamos supuestos, porque repetimos de una manera compulsiva, cotidiana, impensada, supuestos sobre supuestos sobre supuestos… Uno de ellos es el que progresivamente nos va ganando en los ámbitos académicos, pero hay muchos que no estamos conformes con eso, que no coincidimos con eso, que es lo que mencioné al principio: el gran supuesto de realidad que impone el capitalismo.

El capitalismo hace parte ya de un *sentido-de-realidad*, pero no es *La Realidad*, nunca lo fue, no lo es y nunca lo será. Su pretensión de volverse el único modo de vivir y el único modo de morir en él, su pretensión de totalidad, de totalización, es puramente ideológica. Lo que logra es colonizar la creencia, y en verdad muchos al reproducirlo en nuestras formas de vida, al pensarnos dentro de ese sistema, de ese orden, de ese *sentido-de-realidad*, al pensarnos inexorablemente desde él, dentro de él, lo estamos sosteniendo. Precisamente se sostiene como sentido único de realidad en la medida en que creemos en él, en la medida en que ha colonizado nuestra creencia, pero nunca fue lo único, no lo es y no lo será.

En nuestros ámbitos académicos, así como este, hay otros supuestos más viejos, y uno de los supuestos viejos de nuestro pensamiento en los ámbitos académicos es el 'hecho' de que los humanos vivimos con humanos, y que lo humano se resume en la relación sociológica, y que todo lo demás debe ser traído, interpretado, traducido, devuelto, a través de un ejercicio 'crítico', a esa relación. 'Crítica' aquí es poner dentro de sus límites, dentro de los límites de la Razón, del sentido

lógico de la Razón, no es transformar. Si decimos, incluso, 'comunidad', la mayoría de nosotros seguramente piensa en algo pasado, en algo romántico, en algo que tiene que ver con formas de vivir que ya no son posibles, que ya de ninguna manera son sostenibles, no repensamos el concepto de *comunidad* y tampoco repensamos el de *hospitalidad*. Tendemos naturalmente a pensar que la hospitalidad consiste en recibir en un Sí-Mismo, en traer hacia mí, en acoger, en recibir en mi casa. Cuando, sin embargo, tenemos la experiencia masiva, contundente, fuertemente rural, de todos aquellos que nos reciben afuera, que salen al encuentro, en quienes la *política de hospitalidad* no es traer hacia dentro de mí, sino salir al encuentro, un reconstelar el mundo habitado en la red de relaciones, un reconstelar permanentemente, sumando en ella, abriendo en ella, otros lugares de enunciación, otros lugares de relación, que *invierten la hospitalidad*. No es una hospitalidad hacia adentro, es *una hospitalidad que, para recibir y para acoger, sale al encuentro*, y considera al otro en su diversidad y en su novedad. Esa ha sido la experiencia durante el periodo de conquista y de colonización que han vivido aquellos que invadieron nuestras tierras y que fueron acogidos, sea en la paz, sea en la guerra. Por eso en la guerra siempre ha intervenido y prima lo ritual. Pero entendieron esa acogida en los términos de la hospitalidad europea, en un traer hacia Sí para seguir en lo Mismo, como continuación de lo Mismo, cuando en verdad esa acogida sucede afuera, lo reedita y lo cambia todo, abre el mundo a la novedad de los otros. Y esto está a ojos vista en las diversas situaciones de campo, registradas a lo largo y a lo ancho del trabajo antropológico, comunitario, militante. Registrada, y desapercibida en su sentido.

Cómo fueron, esos santos, esos dioses, esos seres con poder, esos objetos, esos animales, esas plantas… ¿cómo fueron recibidos? Fueron recibidos en el marco de una *matriz de hospitalidad* que ha posibilitado la recreación de nuestras *comunidades*, ya sean hoy *comunidades indígenas, comunidades negras, comunidades mestizas, comunidades campesinas*. Hay *otra hospitalidad*. Una *hospitalidad* que, incluso, como el concepto mismo de *comunidad*, no está circunscripta a los seres humanos y no concibe todo lo que

no es humano como 'recurso' para poder sostener la vida humana, como si todos los seres de las *comunidades locales de seres* estuvieran en función de que los seres humanos continuemos con vida.

Tal vez sea ese pensamiento fuertemente antropocéntrico el que ha producido la mayor destrucción, paradójicamente, a fuerza de 'humanismo'; el que progresivamente ha puesto en riesgo a las comunidades afectadas por la minería transnacional, por la megaminería a cielo abierto, que ha vuelto imposible la continuación de la vida allí y ha *alterado* la *comunidad local de seres*. No solo la vida humana, pero también la vida humana, es imposibilitada. Y si decimos, a favor de la explotación minera a gran escala, para el desarrollo tecnológico y el bien común: 'Bueno, todos los seres están en función de la reproducción, del sostenimiento de la vida humana', pues también debemos decir que allí la vida humana es absolutamente imposible.

Entonces, frente a estas situaciones por las que pasamos, en las que estamos, se requiere de nosotros agudizar y potenciar lo más posible el pensamiento, y para eso abrirnos, aprender, volver a aprender, volver a aprender una y otra vez. Son estas situaciones las que están fuertemente ligadas a estos tres conceptos que yo traigo en la conversación en esta conferencia de hoy y que son los conceptos de *exterioridad*, de *comunidad* y de *hospitalidad*.

No quisiera dejar pasar –porque creo que es algo que debemos pensar, porque en nuestros ámbitos académicos hay tanta distancia, tanto abismo respecto de esas *otras formas de vivir y de morir*, esas *otras formas de tejer relación*– no quisiera dejar de volver a decir que estas *otras maneras de estar en el mundo* son las que tal vez hagan posible construir un afuera del capitalismo, tal vez sean las que van a hacer posible el hecho de que podamos crear *otras maneras de habitar nuestros diversos territorios*. Y precisamente ese síntoma en el ámbito académico: la gran dificultad, la gran extrañeza, la gran distancia con las *comunidades locales de*

seres no-humanos y su *otra hospitalidad*, las vuelve a estas, a entrar en su relación, más urgente. No a las comunidades en sí como concepto, ni como objeto de estudio, ni como pieza de museo ni como destino turístico, sino a *entrar en su relación, en su política de hospitalidad*. Tal vez sea la avanzada del conocimiento, la frontera de la investigación la que está allí, en el encuentro con esos *otros* que nos muestran que es posible *vivir y morir de otra manera*, que es posible *otra economía de conocimiento* que no es la de la razón, que no es la del control de las pasiones, la de la puesta bajo vigilancia de la sensibilidad, sino que *abre el mundo de otra manera* y *abre por lo tanto otro mundo*, no el mismo (y pretendidamente único) mundo.

Esta *exterioridad crítica* es la que encuentro en la *intuición relacional* de Bajtin, a principios del siglo XX, en Rusia, donde las cuestiones de la *exterioridad*, de los *otros* y de la *comunidad* son el motivo de su pensamiento. Pensar que los *otros* son *constitutivos* es el revés mismo de una fenomenología centrada en el Sí-Mismo; pensar que los *otros* son *constitutivos* es lo opuesto a pensar un proyecto en términos de un 'yo' que se encuentra tardíamente con *otros*, siempre tarde, siempre después. Toda la psicología y la sociología occidental está tramada sobre este supuesto cultural-existencial que pone un punto de partida en un Sí-Mismo que se va abriendo y que va, de alguna manera conociendo, colonizando, invadiendo, conquistando el mundo. Pensar el carácter *constitutivo* de los *otros* es ponernos en relación, de entrada, es no pensarnos como algo al margen de esos *otros*, es volver imposible el hecho de continuar en esa ficción del pensamiento. Porque esto es una ficción que tiene una efectividad ideológica y política; hay toda una política en ese pensamiento del Sí-Mismo. Bajtin reacciona abiertamente a partir de su relectura del marxismo, a partir de su crítica de la Lingüística, reacciona abruptamente frente a ese monologísmo del Sí-Mismo, contraponiendo el carácter *constitutivo*, de entrada, medio y final: siempre primera y última palabra, los *otros*.

Es la *intuición relacional* de Lévinàs (1993). En la concatenación de estas referencias no quiero volver algo sistemático la *exterioridad*, la *comunidad* y la *hospitalidad*, porque serían precisamente lo contrario las experiencias de *exterioridad*, de *comunidad* y de *hospitalidad*: la imposibilidad de cierre, la negación a toda sistematicidad cerrada, a toda consistencia y coherencia lógica cerrada en Sí Misma, efectiva en su cierre. Estas experiencias son absolutamente opuestas a esta tradición. Una fuerte tradición que nos colonizó y nos sigue colonizando, tradición que reproducimos precisamente por nuestra incapacidad crítica de volver a repensar los supuestos. En Lévinàs, ese otro es el otro que sufre, es el otro que no ha sido satisfecho, el otro que no ha entrado en la burguesía y que no está cubierto por una política de bienestar, ese otro al que le falta, ese otro que tiene carencias, ese otro que siente angustia y que tiene dolor, ese otro, va a decir Lévinàs, es el corte abrupto con el pensamiento ensimismado de la filosofía occidental.

Una *intuición relacional* también fuertemente planteada por Derrida. Sobre todo, por ejemplo en el texto al cual hacía referencia esta mañana, que es un texto político –todos los textos de Derrida son fuertemente políticos, pero en este la política está explicitada–: *El monolingüismo del otro* (1997). Allí, Derrida vuelve sobre su propia experiencia colonial argelina como judío argelino y encuentra en esta alteridad, esta *exterioridad de los otros*, tramas de relaciones de poder, porque esos otros no son otros neutros, sino que son otros que nos inscriben en la política, porque entre esos otros, hay algunos que dominan y que son los que establecen el orden del mundo y persuaden a la mayoría para que acepte en su creencia la inevitabilidad, la conveniencia, la fatalidad, la necesidad de esa conquista y de esa colonización. Es lo que para Derrida tiene el carácter fuerte de lo político: el hecho de que no hay política que no cuente con los otros, y al contar con los otros, se vuelve débil, porque los otros se pueden moldear para que siempre coincidan y condigan, y se sometan a esa gran coincidencia, pero ese trabajo hegemónico no debe nunca descansar, porque en la *comunidad*, en la *exterioridad* y en la *hospitalidad* hay

fuerzas divergentes, hay *fuerzas disyuntivas*, que llevan más allá de lo que puede ser la mera reproducción de las relaciones del orden social establecido.

Intuición fuertemente relacional que está en Rodolfo Kusch (1978). Cuando Rodolfo Kusch hace, heterodoxamente, heréticamente –lo cual le va a costar toda su vida, hasta hoy le está costando su muerte, su muerte en el desconocimiento, en la no-lectura, en el desprecio, en el trato despectivo, en el ninguneo, en el silenciamiento, en la desaparición…– hace, digo de la filosofía, trabajo de campo, y empieza a recorrer el norte de Argentina, Bolivia, el sur de Perú al recorrer, empieza a pensar en la relación comunicacional con la gente y se da cuenta de que su propia formación, el pensamiento en el cual había sido formado no le servía, no le alcanzaba y era más bien un obstáculo, un impedimento, una coartada para no pensar a partir de lo que esos *otros* vivían y ponían en esa relación. Entonces habla de un '*vacío intercultural*', nota críticamente que nuestra experiencia colonial americana se expresa existencialmente a través de algo que aparece en la situación de campo: el encontrarme frente a otro que no entiendo, que no termino de entender, que considero que, si tengo que interpretarlo y tengo que traducirlo, traiciono en gran medida muchas de las cosas que él pone en la relación conmigo. Este 'vacío intercultural' exigiría, no tanto asumir y enfrentar el desafío de un nuevo esfuerzo hermenéutico, de un traer hacia mí Mismo, de un traer hacia el Sí-Mismo, aquello que aparece como diferente, sino moverme hacia él, dice Kusch: una '*alteración epistémica*'. Algo que Alejando Haber, mi querido amigo, colega llama '*mudanza epistémica*', y que hemos recorrido juntos por caminos diversos. Es necesario pasar de la relación intelectual, de una relación de conocimiento interpretada como relación intelectual, a una *relación de conocimiento pensada como relación existencial*, una *relación intercultural*.

Tiene que pasarnos algo, tenemos que movernos, tenemos que salir de donde estamos, ir hacia allá, remover los supuestos, pero no para quedarnos quietos, sino para poder caminar, para poder desplazarnos, para poder ir al lugar en el cual

esos *otros* nos muestran que hay *otras maneras de pensar*, hay *otras maneras de sentir*, hay *otras maneras de vivir* y hay *otras maneras de morir*: *otra manera de morir* más allá de la muerte cristiana, más allá de la colonización de la muerte que también ha realizado la fe cristiana entre nosotros… En nuestros espacios latinoamericanos, en todos ellos, hay aparecidos o espantos, gente que de vez en cuando vuelve, a veces muy seguido, a veces todos los días, otras veces con extraordinaria frecuencia. Muchas veces han visto a Sandino peleando en Nicaragua, después que Sandino había muerto hacía ya muchos años… Hay gente en Bolivia que todavía piensa que por ahí por la montaña, de vez en cuando anda el Che. Hay aparecidos, hay espantos, hay muertos que no han muerto en el sentido cristiano de una desaparición, de un final total y absoluto, hay *otras maneras de morir*. La gente en el campo allá en Catamarca sigue pensando que el viejito, la viejita, que mueren, siguen en el rancho, siguen dando vueltas por el rancho, y el rancho no es lo mismo con ellos, ahí, en carne y hueso, que el rancho con esos aparecidos, con esas sombras, con esos claroscuros: es otro el rancho, es otra vida también del rancho, *otra manera de estar el rancho en la relación, medio muerto, medio vivo*. Hay mucha gente que conversa con las piedras. Me decía una mujer en Belén, en el oeste catamarqueño, en Argentina: "Yo amo las piedras, siempre que voy me traigo piedras para mi casa. Y en cada una encuentro un rostro". Cuando me entregó Moisés esta piedra, el año pasado, conversábamos con él diciendo: "Estas que también tienen vida, también tienen su vida y su muerte, están desde hace mucho antes que nosotros, desde mucho antes están allí. Ellas son nuestros antepasados, las piedras son más viejas que nosotros y defienden el territorio". Es como una especie de lenguaje arcaico, lenguaje viejo, lengua vieja: abrirnos a estas *otras maneras de morir*.

Hay otras comunidades que piensan que las piedras siguen creciendo, despacio, muy lento, muy poco a poco, pero crecen, siguen creciendo… hay otros que piensan que los metales en la veta de la montaña pueden llegar a achicarse o a agrandarse, pueden esconderse, pueden aumentar: hay una suerte de vegetalidad mineral y, para esa conversación,

esa relación con la veta, hay rituales que se realizan. Si esto lo consideramos como folklorismo y pintoresquismo, es porque estamos tan colonizados que no sabemos en verdad abrirnos a estas *otras maneras de conocer*, porque *conocer* no es ideas en la cabeza, es una *manera de estar en el mundo*. Nos creemos muy sabios, pero reproducimos infinitamente de una manera acrítica los mismos supuestos, y reducimos nuestra experiencia de conocimiento, la volvemos una monotonía de la razón y una tontería continua de la lógica, tratando de interpretar, juntando materiales, creando nuevas interpretaciones, pero en una sola línea, sin permitirnos sentir, sin permitirnos pensar que *en el sentir hay pensamiento* y hay por tanto, conocimiento.

Intuición fuertemente relacional esta de Jean-Luc Nancy: pensar que, en esa *exterioridad*, lo que cobra relieve como *materia misma de esa relación en la exterioridad* es el *cuerpo*, los *cuerpos* son la materialidad misma de esa *exterioridad*. Cuerpos humanos y cuerpos no-humanos: nosotros estamos permanentemente en el trato cotidiano, no podemos vivir sin él, somos eso, estamos ahí, estamos en una relación permanente con cuerpos, cuerpos humanos y cuerpos no humanos. Esos cuerpos son la trascendencia cósmica de cualquier sociología, de cualquier antropocentrismo, y de cualquier racionalismo reductor. Tendemos a todo aquello que se nombra en términos de una consecuencia lógica, que podemos concatenar como expresiones, significados, que van tejiendo un discurso lógico, tendemos a pensar incluso la objetualidad de la materialidad en términos de metáforas. Claro: conversar con la piedra como una metáfora, como una suerte de traslación humana a una relación con un elemento inorgánico. Entonces ahí hay una personalización/personificación de la piedra como figura literaria, como figura retórica. Y así la metáfora nos sirve para que podamos reducir el mundo, desde ese carácter fuertemente poético que él tiene, a una prosa lógica; y aquel que quede afuera, en la no-metáfora de la poética del mundo, en su metáfora relacional de fuerza y cuerpo performativos, o está fuera de foco o fuera de tiempo, es anacrónico o está loco.

Este carácter fuertemente material de la *exterioridad*, de la *comunidad* y de la *hospitalidad*, en un materialismo renovado, pensado en términos, no de un reduccionismo económico, sino de una 'economía general' –diría Georges Bataille–, de una *economía cultural*, de una *economía abierta a los otros*, de una *economía repensada*, constituye una *economía que considera eso que llamamos metáfora, eso que llamamos poesía, mera, primaria e inmensa experiencia*: *otra manera de pensar, otra manera de conocer, otra manera de vivir, otra manera de morir*.

Rodolfo Kusch tiene esta percepción abrupta, absolutamente herética, políticamente incorrecta. A él le costó no ser considerado más un académico, incluso haber sido acusado de caer en una suerte de misticismo, siendo que en su pensamiento esta cuestión es el contenido fundamental de su propuesta epistémica como propuesta política: *descolonizar el conocimiento, descolonizar el pensamiento* no puede ser sino encontrarnos y abrirnos a *otros* que *piensan, sienten, viven y mueren de otra manera*. Todo lo demás que no pase por esta experiencia fuertemente existencial, que hace de nosotros otra cosa, no opera una dislocación suficiente. ¿Cómo va a haber descolonización y vamos a seguir siendo los mismos? ¿Cómo puede haber descolonización desde el Sí-Mismo? *La descolonización requiere volvernos otros, hacernos otros*. No sé si las universidades nos ayudarán a esto, no sé si las universidades son sensibles a estas cuestiones, no sé si las universidades terminarán echándonos, proscribiendo, erradicándonos, precisamente porque seremos parte de aquella *ruralidad* que ya se separó, que ya se erradicó y que ya se desapareció, antes del orden epistemológico de sus aulas, paraninfos y claustros; y esto, desde su misma fundación.

Pero no puedo y no podemos dejar de hacernos sensibles a esta experiencia, que es experiencia fuertemente *descolonizadora* en la medida en que, no que incluimos a los otros en lo Mismo, sino que nosotros nos volvemos *otros*, y, todos haciéndonos *otros*, podremos salir de este régimen capitalista, que nos tiene clausurados, bloqueados, inhibidos el pensamiento y la historia, que no nos deja pensar en las

alternativas que están ahí a la mano, en la gestión cotidiana de gente que vive y muere de otro modo.

No para terminar, sino para poner una pausa y poder escucharlos –porque supongo que habrá algunos que quisieran también hacer sus intervenciones y comentarios–, voy a colocar una última cuestión, que no es última, tampoco es una mera cuestión, aunque mejor, me callo la boca.

Referencias citadas

Bajtin, Mijail
1999 "Autor y personaje en la actividad estética." (1925) En M. BAJTIN. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI (1975).

Derrida, Jacques
1997 *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial.

Haber, Alejandro
2010 *La casa, las cosas y los dioses*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor, Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca.

Kusch, Rodolfo
1978 *Esbozo de una antropología filosófica americana*. San Antonio de Padua: Castañeda.

Lévinàs, Emmanuel
1993 *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.

Nancy, Jean-Luc
2007 *La comunidad enfrentada*. (2002) *Seguida de Poder y fe. Entrevista de J.-L. Nancy y J.M. Garrido*. (2005) La Cebra, Buenos Aires.

Voloshinov, Valentin N. (Mijail Bajtin)
1992 *Marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Madrid: Alianza (1929).

Índice analítico

A

Abya Yala/Afro/Latino-América 43, 51, 55, 62
acontecimientos políticos 12, 39
activistas 15, 53, 55, 60, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 120, 121, 125, 126
agenciamientos 114, 125
agroindustria 216, 225
Al-Ándalus 13, 67, 71, 74
alta cultura 81, 82
alteridad 17, 93, 138, 140, 141, 142, 143, 145, 233, 235, 242
alteridad radical 93, 145
ambientalismo 48
América latina 16, 18
analogismo 207
anarquismo 46, 52
antropoceno 19, 219
antropocentrismo 18, 19, 21, 49, 61, 217, 221, 245
antropocentrismo moderno 18, 19, 217, 221
antropogénica 20, 221, 222, 226
arte 12, 45, 47, 59, 81, 82, 100, 119, 179, 228, 262
artes verbales 226
autogestión 53, 194
autonomía 15, 45, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 122, 124, 125, 171, 181, 182, 190
autonomía italiana 15, 124, 125
autonomismo 50, 51, 52, 56, 61
auto-organización 48, 55, 111, 112, 119, 130, 145

B

Banco Mundial 135, 136, 141, 157, 158, 168, 265
bienes comunes 12, 37, 38, 147, 148
bienestar 27, 32, 121, 151, 242
biología 56, 222
biosfera 19, 217, 219, 221, 231
Buen Vivir 44, 50, 53, 60, 61, 62, 137, 138, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 164, 166

C

capitalismo 17, 26, 27, 98, 135, 137, 149, 158, 165, 167, 168, 173, 176, 177, 179, 182, 222, 223, 224, 234, 235, 238, 240
catástrofe 22, 220
ciencia 19, 25, 59, 95, 145, 199, 202, 203, 204, 206, 217, 247
ciencia universal 202, 203, 204
colonialidad 13, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 104, 130, 132, 150, 164, 165, 195
colonialismo 46, 63, 67, 69, 71, 91, 99, 100, 101, 102, 128
complejidad 12, 17, 27, 36, 38, 48, 62, 115, 138, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 162, 193, 207
comunalidad 45, 51, 52, 53, 54, 55
comunidad 20, 21, 31, 36, 45, 52, 54, 55, 57, 115, 121, 147, 151, 152, 174, 190, 192, 194, 233, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 246, 247
comunidad alterada 233, 235, 236
comunidad cultural 36
comunismo 26, 136, 175
comunitarismo 36
conflictos medioambientales 18, 197
consenso 84, 159
consenso ideológico 84
consentimiento 84
consumo 154, 158, 169, 171, 179, 191, 193
Cooperación solidaria 190
cosmopolítica 11, 19, 20, 198, 205, 215, 221, 222, 225, 226, 227
crecimiento económico 16, 49, 59, 62, 137, 138, 139, 142, 143, 146, 151, 156, 157

crisis de reproducción 168
crítica decolonial 65, 66, 68
crítica postcolonial 65, 66
cuerpo 55, 112, 118, 125, 130, 228, 245, 266
Cuerpos humanos 21, 245
cuerpos no-humanos 21, 245
cultura 14, 19, 33, 35, 36, 37, 43, 48, 57, 58, 76, 81, 82, 110, 122, 140, 147, 177, 179, 199, 202, 203, 204, 205, 207, 221, 261, 262

D

deconstrucción 104, 105, 106
democracia 26, 27, 63, 70, 71, 120, 127, 173, 176, 179, 180, 181, 183, 194, 265
Derechos Humanos 39
derechos sociales 12, 37, 185, 191
desarrollo 16, 17, 18, 20, 28, 30, 31, 35, 37, 38, 41, 49, 51, 59, 62, 63, 93, 95, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 165, 167, 173, 176, 179, 181, 186, 190, 191, 192, 194, 195, 198, 199, 203, 226, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 259
desarrollo económico 16, 136, 137, 140, 141, 143, 146, 147, 151, 153, 154, 155, 157, 161, 162
desarrollo sostenible 37
descolonización del saber 51
desencastramiento 172
deseo 65, 95, 105, 123, 125, 127, 231
destrucción ecológica 218, 220
differance 88
discurso 17, 69, 72, 76, 88, 91, 92, 94, 95, 97, 98, 100, 104, 105, 110, 113, 115, 136, 139, 142, 143, 145, 146, 151, 154, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 167, 172, 183, 185, 194, 245, 263
distribución ecológica 197

E

ecología económica 48
ecología política 18, 44, 51, 197

economía comunitaria 185
economía de mercado 172, 178, 194
economía mercantil 172
economía mixta 187
economía política 76, 125, 195
economía popular 183, 185, 186, 188, 189
economía pública 167, 187
economías comunales 44
economía social 17, 44, 167, 170, 171, 172, 173, 178, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 260
economía social y solidaria 17, 44, 167, 178, 180, 181, 183, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 260
emancipación 27, 29, 48, 71, 132
emprendimientos mercantiles 169, 189
encastramiento 173, 177, 178
encuentros inter-epistémicos 51, 61
episteme de la modernidad 49
epistemicidios 13, 74
Estado 27, 53, 68, 69, 70, 121, 137, 148, 151, 152, 158, 163, 165, 169, 172, 173, 175, 179, 183, 186, 187, 194, 202, 216, 217, 225, 263
estados latinoamericanos 216
estudios culturales 41, 48, 80, 83, 85, 86, 87, 91, 108, 109, 110, 154
estudios culturales latinoamericanos 48
estudios subalternos 51
eurocentrismo 91, 98, 102, 154, 164, 195
existencia 45, 51, 52, 54, 58, 77, 135, 140, 143, 148, 153, 206, 207, 229, 235, 238
exterioridad 17, 20, 90, 94, 140, 142, 234, 235, 237, 240, 241, 242, 245, 246
exterioridad crítica 241

F

fascismo 26, 173
feminismo 14, 48, 83, 85, 86, 87
feminismos autónomos 44
filosofía deseante 15, 124

G

genocidios 13, 74, 135
geopolítica del conocimiento 130, 156
giro decolonial 94, 130
globalización 27, 30, 52, 90, 99, 157, 158, 160, 161, 162, 260, 262
gramática política del zapatismo 125, 129
Gran Bretaña 79, 80, 87, 91, 106, 110

H

hegemonía 28, 83, 84, 85, 86, 90, 160, 263
heterotopías 179
homogeneidad 30, 142
humanos 19, 20, 21, 33, 52, 55, 56, 59, 60, 61, 139, 151, 153, 161, 197, 199, 201, 203, 205, 206, 207, 212, 218, 219, 221, 222, 226, 227, 229, 233, 236, 237, 238, 240, 241, 245

I

identidad cultural 30, 34, 36, 109
identidades étnicas 90
identidades mestizas 35, 239
identidades nómadas 35
identidades racializadas 90
ideología 27, 82, 90, 92, 107, 110, 117, 150, 178
igualdad 38, 48, 71, 194
imaginario político 112, 124
Informe Brundland 37
inter-culturalidad 51
interculturalidad 4, 5, 18, 44, 48, 196
intuición relacional 21, 241, 242
investigación militante 16, 112, 117, 118, 121, 127
izquierda revolucionaria 48

J

justicia 32, 38, 48, 51, 58, 62, 191, 194, 260, 264
justicia cognitiva 51, 58
justicia social 48, 191

L

liberalismo económico 173, 175
libertad 26, 33, 36, 38, 48, 60, 69, 71, 173, 180, 187, 193
literatura 13, 35, 48, 65, 90, 226, 227, 261
lógica populista 181
luchas ontológicas 53, 155, 162

M

marxismo 46, 48, 81, 83, 89, 98, 99, 105, 241
marxismo ecológico 48
materialismo dialéctico 48
materialismo histórico, su renovación 48
Matrices interculturales de la hospitalidad 233
memoricidio 74
mingas de pensamiento 12, 43, 51
modernidad 11, 13, 14, 17, 27, 44, 46, 49, 51, 54, 59, 60, 62, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 86, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 106, 139, 140, 142, 147, 148, 149, 155, 160, 176, 179, 202, 205, 206, 211, 235, 237
monolingüismo 242, 247
movimiento social latinoamericano 158, 159
movimientos sociales 12, 15, 44, 52, 62, 111, 113, 114, 115, 118, 120, 131, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 176, 177, 183, 194, 234, 265
multiculturalismo 30, 31, 36
multiplicidad 13, 43, 51, 63, 66, 85, 104, 131, 206, 207, 208, 209, 210
multitud 15, 19, 124, 125, 162, 217
Mundialización 25, 262, 263

N

naturaleza 16, 19, 32, 57, 59, 130, 132, 138, 142, 151, 152, 153, 155, 166, 173, 174, 179, 180, 189, 193, 202, 203, 204, 207, 217, 218, 219, 221, 228
naturalismo 206, 207
neo extractivismo 215

neoliberalismo 16, 17, 42, 84, 118, 142, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 172, 177, 222
no humanos 20, 21, 55, 197, 203, 205, 207, 221, 222, 226, 227, 229, 236, 245

O

Occidente 28, 30, 35, 72, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 106, 110, 152, 175, 262
ontología moderna 19, 205, 207
ontología política 4, 5, 18, 53, 135, 138, 197, 206, 210, 211, 212, 213
ontologías múltiples 206, 207, 209, 210
orden simbólico 35
orientalismo 35
Oriente 35, 67, 68, 69, 92, 262
otra economía 17, 167, 175, 176, 177, 178, 180, 186, 194, 241
otra economía de conocimiento 241
otra política 15, 112, 119, 120, 123, 128, 130
otro 15, 16, 21, 26, 28, 33, 45, 49, 56, 66, 69, 71, 72, 76, 77, 86, 88, 94, 97, 98, 102, 107, 114, 115, 117, 125, 126, 127, 129, 130, 134, 138, 140, 148, 158, 159, 161, 162, 167, 172, 176, 178, 183, 194, 198, 199, 200, 207, 210, 223, 231, 235, 237, 239, 241, 242, 243, 244, 247, 259

P

Pacha Mama 45
pensamiento alternativo 215
pensamiento autonómico 13, 45, 47, 59
pensamiento cosmopolítico contemporáneo 20, 226
pensamiento crítico 4, 12, 13, 16, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 50, 55, 62, 63, 70, 73, 75, 77, 125, 130, 176
pensamiento crítico latinoamericano 12, 13, 41, 42, 63
pensamiento crítico moderno 73
pensamiento crítico occidental 75, 125
pensamiento de la izquierda 13, 44, 47
pensamiento de la Tierra 13, 45, 46, 47, 55, 57
pensamiento nómada 125
pensamiento otro 45
perspectiva sustantivista 173

pluriverso 173
plusvalía 223
política de hospitalidad 21, 239, 241
política de la escucha 115, 124
política de la vida cotidiana 116
política del encuentro 112, 114, 123, 126
política impura 115
política mestiza 112
política racional 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205
política sin manual 125, 126
politicoconceptual 198
postcolonial 13, 14, 34, 65, 66, 91, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 154
postdesarrollo 17
postestructuralismo 48, 88, 89
post-extractivismo 44
post-identidad 36
postmodernidad 89
praxis 42, 116, 118, 137, 146, 149, 157, 160, 177, 264
precariedad femenina 121
precarización de la vida 116, 121
producción 13, 16, 35, 45, 49, 54, 56, 61, 73, 74, 75, 76, 77, 82, 84, 88, 90, 91, 96, 112, 117, 156, 176, 179, 182, 188, 190, 191, 224, 229, 230, 231
progresismo 42, 47, 49, 50, 59, 176
pueblos amerindios 20, 226

R

racismo 16, 30, 72, 73, 75, 76, 108, 129, 138, 140, 264
realidad 11, 18, 33, 43, 49, 71, 74, 90, 112, 116, 118, 120, 123, 130, 136, 138, 139, 142, 143, 145, 147, 148, 150, 158, 169, 173, 174, 179, 189, 201, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 211, 213, 215, 228, 234, 238
reconocimiento 9, 20, 30, 31, 33, 56, 102, 162, 176, 178, 183, 226
reconstitución de mundos 44, 45
redistribución 181, 182, 186, 190, 191, 216
re-existencia 58, 135
relacionalidad 54, 55, 59, 144, 151
relaciones interhumanas 18, 221

representación 88, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 98, 99, 103, 110, 113, 202
resistencia 12, 15, 16, 28, 30, 43, 44, 49, 62, 84, 110, 124, 128, 135, 137, 140, 141, 142, 143, 150, 157, 158, 159, 160, 162, 178, 183, 211, 235
respeto 31, 57, 201
resto 28, 45, 69, 72, 75, 82, 91, 110, 144, 180, 221, 229
rizomas 125
ruptura epistémica y ontológica 142

S

saber disciplinar 11, 12
selva Lacandona 111
sentipensar 49, 56, 59
singularidad histórica 85
socialismo estalinista 173
socialismos 25, 179
sociedad contemporánea 31
sociedad del trabajo 224
sociedad moderna 30, 150
subculturas juveniles 84
sujeto colonial 79
Sumak Kawsay 16, 17, 134, 135, 137, 138, 139, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 175
sur 15, 16, 41, 45, 51, 62, 74, 94, 124, 129, 130, 131, 161, 162, 164, 243, 259

T

tecnología de disciplinamiento 122
teología de la liberación 48, 159
teoría decolonial 44
teoría de la complejidad 148
territorialidad 45, 51, 63, 147
territorio 45, 52, 54, 55, 57, 60, 62, 67, 68, 71, 116, 118, 120, 128, 130, 189, 194, 198, 228, 231, 237, 244
tolerancia 36, 204
totemismo 207
transiciones ecológicas y culturales 53

transmodernidad 73

U

unidad doméstica 188
Universidad 5, 9, 11, 25, 53, 62, 63, 65, 73, 80, 109, 110, 118, 132, 154, 195, 247, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265
universidad occidentalizada 73, 74
utopística 177, 179

W

Watunna 18, 215, 227, 228, 229, 231

Y

yekuana 18, 215

Z

zapatismo 15, 16, 47, 124, 125, 126, 128, 129, 130

Sobre los autores

Francisco Jarauta

Catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia. Ha realizado estudios de Historia, Historia del Arte y Filosofía en las Universidades de Valencia, Roma, Münster-Westf, Berlín y París. Profesor invitado de universidades europeas y americanas, sus trabajos se orientan especialmente en el campo de la historia de las ideas, la filosofía de la cultura, la estética y teoría del arte. Entre sus numerosas publicaciones citamos los ensayos: *Teorías para una nueva sociedad* (2002), *Desafíos de la Mundialización* (2002), *Nueva economía. Nueva sociedad* (2002), *Después del 11 de Septiembre* (2003), L.B. Alberti: *Momo o del Príncipe* (2003), *Oriente-Occidente* (2003), *Gobernar la globalización* (2004), *Escritura suspendida* (2004), Pontormo: *Diario* (2006), Viollet-Le-Duc: *Conversaciones sobre la arquitectura* (2007). Ha sido curator de varias exposiciones internacionales, entre las más recientes *Arquitectura radical* (2002), *Micro-Utopías. Arte y Arquitectura* (2003), *Desde el puente de los años. Paul Celan – Gisèle Celan-Lestrange* (2004), *Matisse y La Alhambra* (2010) y *Colección Christian Stein* (2010), *El hilo de Ariadna* (2012). Ha sido Vicepresidente del Patronato del –Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía –, siendo actualmente miembro del Patronato del Centro Andaluz de Arte Contemporáneo y del Consejo Rector del IVAM. Forma parte del Comité Científico de la Fundación Botín, del World Political Forum y del Istituto Europeo di Design (Madrid). Dirige en Murcia el Foro de la Mundialización desde 1990. Igualmente, forma parte de los Comités Científicos de *Iride*, *Experimenta*, *Pluriverso, Le Monde diplomatique*. Participa en el grupo *Géo-philosophie de l'Europe* y es coordinador del Grupo Tánger. Igualmente, es director de la colección Arquilectura.

Arturo Escobar

Intelectual colombiano, nació en Manizales, ingeniero químico (Universidad del Valle, Cali), magister en Ciencias de la Alimentación y Nutrición Internacional (Cornell University, Ithaca, Nueva York), doctorado en Filosofía Política y Planificación del Desarrollo (Universidad de California, Berkeley). Profesor de Antropología de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill y profesor adjunto de Geografía y Comunicaciones de la misma universidad. Investigador asociado del grupo Nación /Cultura/Memoria (Universidad del Valle, Cali) y del grupo de Estudios Culturales (Universidad Javeriana, Bogotá). Durante los últimos veinticinco años ha colaborado con organizaciones étnico-territoriales afro-colombianas en las regiones del pacífico y norte del Cauca (Colombia).

Ramón Grosfoguel

Es profesor en el Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de California en Berkeley. Ha hecho innumerables publicaciones sobre migración internacional, economía-política del sistema-mundo y descolonización del poder y el conocimiento. Participa activamente de movimientos descoloniales en Estados Unidos y Europa. Su activismo político lo ha llevado a organizar varias escuelas descoloniales en diversas partes del mundo que se realizan anualmente (África del Sur, España, Venezuela, México, India, etc.). Recientemente coordinó el número especial de la Revista Tabula Rasa sobre Marxismos Negros (2018) y publicó el libro *Decolonizing the Westernized University* (2016).

Eduardo Restrepo

Profesor titular del Departamento de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana. Director de la Maestría en Estudios Afrocolombianos. Sus líneas de interés son:

racialización y racismo, teoría crítica social y cultural contemporánea, genealogías de la colombianidad, geopolíticas del conocimiento, antropologías del mundo, poblaciones afrodescendientes y región del Pacífico colombiano. Entre sus más recientes libros se encuentran: *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* (2018); *Misioneros y organizaciones campesinas en el río Atrato (Chocó)* (2017 en coautoría con Alejandra Gutiérrez) y *Escuelas clásicas del pensamiento antropológico* (2016).

Alberto Arribas

Actualmente desarrolla un proyecto sobre micropolítica del Buen Vivir, afirmación cultural y descolonización del conocimiento en Perú, como investigador del Marie Skłodowska-Curie Actions - Irish Research Council CAROLINE Fellowship Programme. Anteriormente fue Ford Foundation Post-doctoral Fellow in Research and Social Justice en el Society, Work and Development Institute (SWOP), en la Universidad del Witwatersrand, Johannesburgo, Sudáfrica. Es sociólogo, y doctor en Ciencias Sociales Aplicadas. Su trabajo se centra en el análisis de los movimientos sociales y la acción colectiva, las metodologías colaborativas de investigación, la teoría decolonial y la interculturalidad crítica. Sus artículos más recientes son: 'Reframing the public sociology debate: Towards collaborative and decolonial praxis'; 'Migraciones, acción colectiva y colonialidad del saber en el campo académico español: los y las migrantes como sujetos políticos invisibles/invisibilizados'; y 'Knowledge co-production with social movement networks. Redefining grassroots politics, rethinking research'. Es co-editor del libro *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas, y decoloniales* (junto con Gunther Dietz y Aurora Álvarez) que será publicado próximamente por CLACSO. También publica el blog epistesur, un espacio de reflexión en torno al diálogo de saberes y haceres interculturales, el pensamiento y las prácticas decoloniales, las ontologías relacionales, y las pedagogías del buen vivir.

Pablo Dávalos

Economista ecuatoriano con estudios de posgrado en Lovaina (Bélgica) y Grenoble (Francia). En el año 2005 fue viceministro de economía en el gobierno de Alfredo Palacio, desde donde conformó al FMI y al Banco Mundial, y propuso la recuperación de la soberanía económica para su país.

Profesor titular de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en el curso de Economía Política. También es docente de la Universidad Central del Ecuador en el curso de economía poskeynesiana. Acompaña y asesora diversos movimientos sociales del Ecuador y de América Latina. Su más reciente libro: *La democracia disciplinaria: el proyecto posneoliberal para América Latina* (2011).

José Luis Coraggio

Economista argentino, profesor emérito de la Universidad Nacional de General Sarmiento de Argentina y director académico de la Maestría de Economía Social. Rector electo entre 1998 y 2002. Fundador y co-coordinador de la Red Latinoamericana de Investigadores en Economía Social y Solidaria –RILESS–.

Autor y organizador de numerosos artículos y libros, entre sus obras se destacan: La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas; Conocimiento y políticas públicas de economía social y solidaria; Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital (2011). Sus publicaciones más recientes son: Reinventar la Izquierda en América Latina. Hacia un diálogo Norte Sur (2014) y Economía Social y Solidaria en Movimiento (2016).

Mario Blaser

Es un antropólogo argentino residente en Canadá que ocupa la Cátedra de Investigación Canadiense en Estudios Aborígenes de la Universidad Memorial de Terranova.

Durante los últimos veinte años ha estado abocado a la investigación de una problemática donde se intersectan por un lado la política, las cosmologías y las epistemologías indígenas y, por el otro, las extensión de presupuestos modernos acerca de lo que constituye el conocimiento, la justicia, el concepto de buena vida y el gobierno. Desde 1991 ha trabajado en estos temas con la Nación Yshir de Paraguay y más recientemente ha trabajado con la Nación Innu de Labrador en Canadá. Egresado de la Universidad de Buenos Aires en Argentina y de las Universidades Carleton y McMaster de Canadá, ha ocupado varias posiciones como estudiante postdoctoral, investigador visitante y profesor de planta en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, Universidad de California en Davis, Universidad York y Universidad Memorial (Canadá). Recientemente ha publicado *Storytelling Globalization From the Chaco and Beyond* (2010), cuya traducción al castellano fue publicada por la Universidad del Cauca bajo el título *Un relato de la globalización desde el chaco* (2013) y ha coeditado *Indigenous Peoples and Autonomy: Insights for a global age* y *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization* (2004).

Juan Duchesne Winter

Es profesor en la Universidad de Pittsburgh, director de la Revista Iberoamericana. Es autor de varios libros de ensayos interdisciplinarios sobre literatura, cultura y política contemporáneas en Puerto Rico y América Latina, entre ellos, *Narraciones de testimonio en America Latina* (1991), *Política de la caricia* (1996), *Ciudadano insano* (2001), *Fugas incomunistas* (2009), *Equilibrio encimita del infierno: Andrés Caicedo y la utopía del trance* (2007), *Del príncipe moderno al señor barroco: republica de la amistad en Paradiso, de José Lezama Lima* (2008), *Comunismo literario y teorías deseantes: inscripciones latinoamericanas* (2009), *Caribe, Caribana: cosmografías literarias* (2015), e *Invitación al baile del muñeco* (2017).

José Luis Grosso

Doctor en Antropología Social. Maestro en Historia Andina. Profesor Licenciado en Filosofía. Director del Centro Internacional de Investigación PIRKA - Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Profesor titular concursado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca.Investigador Categoría I del Sistema Nacional de Incentivos de la Investigación, SPU Ministerio de Educación, Argentina.Investigador del Instituto de Estudos de Literatura e Tradições- Patrimónios, Artes e Culturas IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Investigador de la Universidad Nacional de Educación UNAE, Azogues, Ecuador. Investigador de la Fundación Ciudad Abierta, Cali, Colombia. Pertenece al Grupo de Lectura Inversa Disentir–Desmarcaciones Interculturales.Integra el Consejo Científico y Ético de CORPUS-International Group for the Cultural Studies of the Body. Entre sus publicaciones se destacan: *Antígona: hija, hermana, mujer* (2003); *Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza* (2008); *"Nadie sabe con qué pie / se desmarcará otra vez". Semiopraxis, discurso de los cuerpos y relaciones interculturales poscoloniales* (2012); *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contra-narrativas en la telaraña global* (2012); *Danza de los cuerpos y semiopraxis* (2014); *Semiopraxis barroca popular* (2014); *Añoranza, olvido, semiopraxis: la esperanza de los vencidos* (2014); *Más acá del Estado-Nación: Semiopraxis territoriales en pugna* (2014); *Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial* (2014); *En otras "lenguas". Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica* (2017).

Javier Tobar

Es antropólogo, magister en Etnoliteratura y doctor en Antropología. Actualmente es profesor titular del departamento de Ciencias Económicas de la Universidad del Cauca, investigador del

grupo GICEA y del proyecto *Centro de investigación promoción e innovación social para el desarrollo de la caficultura caucana* (CICAFICULTURA). Es autor y coautor de varias publicaciones.

Entre sus últimos libros se encuentran La fiesta es una obligación. Artesanos intelectuales en la imaginación de otros mundos (2016). Recientemente editó Derrida desde el sur. La Universidad del Monte o el pensamiento sin claustro (2017) y compiló con Alberto Zarate y José Luis Grosso Patrimonio cultural en tiempos globales (2018). Ha realizado varias producciones audiovisuales entre las que se encuentran Duelo y Risa, El último carnaval. Un viaje por la memoria, sembrar para resistir y la Universidad del Monte.

Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts,
en el cuerpo del texto y Bebas Neue (OTF) en la carátula.
Se empleó papel propalibro beige de 70 g en páginas interiores
y propalcote de 300 g para la carátula.
Se imprimieron 200 ejemplares.

Se terminó de imprimir Samava Ediciones,
en julio de 2019

El escenario epistemológico actual es bastante heterogéneo y se activa permanentemente con diversas perspectivas que no solamente provienen del saber disciplinar o experto sino de otros lugares donde se han gestado y potenciado un sinnúmero de prácticas y conocimientos.

Los lugares diversos donde se gesta el conocimiento, apelan tanto a la desconstrucción, descolonización y desprovincialización del saber como a la transformación del mismo sistema universitario, que dicho sea de paso, es interpelado intensamente para que transforme sus prácticas y busque nuevas alternativas de trabajo más dialógicas e incluyentes.

En este horizonte, Diversidad epistémica y pensamiento crítico recoge contribuciones intelectuales de autores como Arturo Escobar, Francisco Jarauta, Ramón Grosfuguel que aportan elementos valiosos para descentrar la epistemología moderna, el saber disciplinar, renovar el pensamiento crítico, y sobre todo, repensar nuestras posturas, experiencias, retos, relaciones y lugares afectados por la profunda crisis social y ambiental que estamos experimentando.

Universidad del Cauca®
Vigilada Mineducación
Vicerrectoría de Investigaciones
Área de Desarrollo Editorial

9 789587 323597